رب تمم بالخير

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول

في الجواهر قدم مباديها على مباحث الاعراض لان وجود
العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم
بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على
احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث
الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما
يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف
الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والنقطة
الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو الحال المتقوم
بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك
اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر
خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن
وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته
وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او في ذاته
دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر
اخر وهو المادة فيدخل جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع
من ازاة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن و
كذا في استعمال المادة قبل ان نخرج من التقسيم فالاولى تقسيم الجوهر

الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة وصورته او حال في
جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهر
الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان
الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا
في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون
احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه
هذا الاشكال وهو ان المحكي اما ان يكون حالا في شيء او
لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة
او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو
الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه و
هو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا
مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزءه والموضوع والمحل
يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وظاهر مما
ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل
المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى حال فيه كا
وقد يبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا
من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد يكون العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة
فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم
بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق

بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق
كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق
بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة
ويظهر من ذلك ان الجوهرية ايضا يصدق على المحل والحال جميعا
لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية في المعقولية
اشتراك عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته
ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض
ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول
ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي
لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر
واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج
الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان
ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت له وردّ بان ذاتي الشيء
انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه و
لا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل
المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر
عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت
الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج فيها الى

دليل اصلا

دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول
على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى
من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما
هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعها في حقيقة الجوهر
والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه
على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع
ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما
تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان
المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته و
كذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما اخوذين بالقياس الى ما يغايرهما
اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له
وان قطع النظر عن جميع مغايراته وايضا الاستغناء امر سلبي
لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض
بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع

وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لها وذلك غير معلوم
واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة
الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرض الدليل
على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك
بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية اذ بين في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته وهو الجوهرية
ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول
وانت خبير بانه انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير
متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت
مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليستا منها
واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك
الفصول اما ان يكون جواهر فتنتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم
التسلسل واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع
اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على
ما هو شان الفصل مع النوع وفيه من انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر
آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بتقوم
الجوهر جنسا لما تحته انه جنس من الحقائق المحصلة النوعية لا
انه جنس لكل ما يصدق عليه المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس

الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه
فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع
والفصول حتى يلزم التسلسل والتضاد بين الجواهر ولا بينها وبين
غيرها والمعقول من الغناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار آخر ويرى ان بعضهم اعتبر وفي التقابل امتناع
الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر
ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال
من ان الغناء ضد الجوهر فاذا خلق الغناء انتفى الاجسام باسرها
ففيه ان المعقول من الغناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا
لشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة
المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل في محل واحد شيئان
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه
السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في
محل واحد لا يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما
بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف
احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض
متوقف على امتيازه من المثل الآخر فلو كان امتيازه بلزوم
الوحدة ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما
نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك

الامر وهو بط لكونه واحدا بالعرض واما باهية المثلين او
بلوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر والجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز
سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص
وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد
بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن
حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي
فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية عن
الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية و
ايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي بط
وكذا المعدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم
ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة
بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف
فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشاء هذا
التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا
من المعتزلة زعم منه ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين

فردين

فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم
من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تأليف
واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم
المؤلف لا بد له من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال
فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني
على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير
تسليمه جاز ان يعلل صعوبة الانفكاك الى الصاقة والفاعل
المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما ايسمى تأليفا واما
الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة منك لانعدام
بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل
الذي هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التأليف
فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف
الباقي بين الجوهرين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام
العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضاء والقيام
بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض
الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون

العرض الواحد وانما يجموع شيئين صار بالاجتماع محلا لا
له كما في هذه الصورة وعاذ كر نا يظهر جواب اخر عن قول الب
هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل
لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام
المحل لانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اي اجزاء يصح ان يقال في كل منهما انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء
كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل ظ
ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم
الاول فظاهر ان انقسام المحل بهذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض
في جزء آخر من محله واما انقسام المحل فهل يستلزم انقسام الحال
فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد
منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وتدظهر بطلانه
وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا
لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في
كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى

اجزاء

اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في
منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام
المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سريانيا واستدل على
ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها منقسما بانقسام محله و
كذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة
بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا
وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال
حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع
من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع
كما في الصورة المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم
ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
اقول وانت خبير بان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور
الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر
جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي
ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة
من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام
محله الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا

مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحا
خطوطها ونقاطها ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط
لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولانا نرى
لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يبقى هذه الاطراف امور
اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها
اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون
والعدم يكن كالعمى يعرض في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع
من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه
لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه
وهو ممتنع عنه في الوجود اما الاول فلانه يكتفي عنه بموجده اولان التشخص
مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره
اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص
لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف وفيه نظر لانا لا نم استغناء
عنه في الوجود وقوله لانه يكتفي فيه بموجده قلنا ان اردت ان
الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة
وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضر
لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر
الى الوجود م نا نهما متلازمان من غير افتقار احدهما الى الآخر
الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لم يختلف
نوعه في تشخصه ولا لما يحل فيه والا لزم ان حلوله في العرض متوقف

على تشخصه

على تشخصه وللمنفصل لا يكون حالا فيه والمحل له لان نسبته الى جميع
افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره
ترجيح بلا مرجح تشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله
قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى
المحل دفعا للدور والتسلسل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في
محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون لاستناد
علة معدة لتشخص الاخر ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء
فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون
بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه وعلى الجواب بانا لا نم ان
تشخص العرض لو كان بما يحل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض
متوقف على تشخصه قلنا م لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله
ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف
على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على حلولها و
لا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة
وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له
نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا هذا الدليل
لا يطرد في عرض يختص نوعه في تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من
جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا
كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان
المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يصلح
وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع

بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض
ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون موضوعات متعددة لواحد منها بذاته يوجب
تشخص العرض الواحد فان زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر
بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص
هيهنا امرا مبهما بل الواحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم
توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع توارد علل على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا
لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين
كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم
لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق
وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين
وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال
من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه كما في العرض لانا
نقول باي طريق عرفتم ان الجسم المحتاج في وجوده والا في تشخصه
الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا في موضوع قائما
ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال
قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن
الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في عينها
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكروه من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد

اقول م

ولو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او الجسم تشخصه ح

في م

يجوز ما كان ان العرض لا يتصور وجوده الا في موضوع مشخص م

عليه

عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم
زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يدعي ان الحيز المعين
مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع
انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده
والا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان
دليلهم في الحيز يندفع باختيار ان تشخص الجسم بماديته واما عن
المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة
بها يحصل منها في الذهن جزئية مطابقة للشخص بنسبتها الى الشخص
كنسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر شخصي جزئي ولا يمكن
ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا
اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب
الحكماء وقال وقد يفتقر الحال الى محل يتوسطه كالسرعة والبطوء
فانهما حالان او الى الحركة ويتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة
والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال
في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة
بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط
فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو
السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط على ولو

يمكن ان م

صورة م

سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجوديا انما تقوم بالجسم والسرعة
والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة وتامين بها لان الحركة امر ممتد
يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو
سلم ان السرعة والبطوء ليس تخلل السكنات تطبيقات الحركات انواع
مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات
او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى
فقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى اسرع وبالجملة فليس هناك
عرض خاص هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء واستدلوا على امتناع
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز لما يقوم
به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجواهر الثاني انه لو قام عرض بعرض
فلابد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان
يكون محلا مقوما للحال ولان الكلي في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بالاول ان معنى قيام الشيء بالشيء
التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون
الاول تابعا والثاني متبوعا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلومة لنا فاختصاص العرض بالجسم لا الجسم بالمكان ويمنعه ان

الاول

الاول ان التحيز صفة الجوهر قائم به وليس التحيز تحيز ايتعالغيره
والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك
الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في
التحيز فان كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام
تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى
قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام
العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه لعدم الانفكاك يوجب قيام الكل به
لجواز ان يكون الاختصاص امتناعيا فيما بين بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا العرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
الحركة والوجود لو صح اي مشار اليه بالحس لا يجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة له بالاستقلال بيان
بيان حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذا وانما
اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت
موجودة كما في المكعب فلا نسلم ان الجسمية باعتبار تلك الابعاد
اذ ربما اتفق مع تلك الجسمية الطبيعية جنسها اقول قد زيد في
المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان تفرض فيه

الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل يخل لانه
يدخل فيه ما قصد اخراجه اعني الجواهر الجسمانية لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد
بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم تمام الابعاد على
هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا الاحتراز
عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي
اما مفرد وهو الذي لم يتألف عن اجسام او مركب وهو الذي تألف
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد
قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل او لا وعلى الاول تكون فيه اجزاء بالفعل قطعا والا يكون شيء
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما ان تكون متساوية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متساوية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما
ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا
دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان
فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع
ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء
واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل و
على الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض
يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا

للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما
مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة
للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما
فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة
المذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي
لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه بالا
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان
ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه
مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا دل على استحالة وجود خطوط و
السطح الجوهري لان العمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين
احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت
وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي
منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد
ان يكون منقسما في الجهات الثلث لانتقال ما يحاذي منه هذه الجهات
الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطراف الحالة فيه لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة

في ذاته كان الانقسام ثم والا فما حل فيطرفيه الفوقاني غير ما حل
فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه بعين الاشارة الى
الآخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون
منقسما ولو وجدها فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع
ان تتركب الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة
والخط والسطح العرضيين لانها غير متحيزة بالذات وغير مانعة للمكان
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
وقابل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث تلاقي الثلاثة فلا بد ان يجب
الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون ما خلا الاحد طرفيه
قطعا والداخل تحتها والا لم يكن بعد التأليف زيادة الحجم واذا وجب
المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي
منه احد الطرفين يجب غيره ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط
شيئان فينقسم وهو خلاف الموضوع ولمركز الموضوع على طرفي
المركب طرفا ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلاثة كانت
او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على
التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون
ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بازاء على الطرف الآخر بل

على الوسط

على الوسط والا لم يتساويا في الحركتين بل لا بد ان يكون شيء من الوسط
مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متداخلة في الحجم وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض
من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء المفترضة بانها مع كونها غير
منقسمة فرضا لا يقال هذا الخلف لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المتلاقيين من اجزاء وتر ومن
تركب جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان
يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض
محالا وليس الاجتماع مما يعد من اجزائه محالا قطعا وليس شيء من
اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او ارادهم
على التبادل جزئين لو فرضنا مركبا من اجزاء تسع او اربع كانت او
ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل و
فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في
السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع
المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان
يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم منهم ما يشهد الحس

الحجج

يكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد
ان يشير الى ما التزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وقد التزموه فمنه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا
من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي
على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد
ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا
من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء
الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان
تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حتى
تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك
باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في
جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاصل المختار يصف بعضها ببعض ولا
ينعزل الحس بذلك لطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحركات
ومما يلزمهم سكون المتحركات فانا اذا فرضنا مثلا ان قوسا سارت حركته
من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد
سارت في هذه المدة ربع ما من الدور فعند حركة الشمس وقطعها

مسافة

قطعتها

بالسكنات

مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس
مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا
بالالف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون
المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى علم الحس
بالسكون لقصر الزمنة وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة
حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي
ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا
كما لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى امتنع
جعلها دائرة والامتناع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما يعرض
على المتوالي بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع
ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة
فاذا جعلنا دائرة فاما ان تتلاقى في ظواهرها اجزاؤها كما تلاقت بواطنها
فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدائرة دائرة اخرى كان حكمه مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط
كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها
كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي قطعة
الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جلا على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا وان لا تتلاقى ظواهرها مع ما لا

امام

بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي
لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في
امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة
حقيقة والذي يكشف بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب
الاحساس به على قدر يمكن القوة الحاسة ادراكه اذا لو لم يكن كذلك
لم يقوى القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه
كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان
التضرس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشيء لان هذا انما يتم
ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر
فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر منه على ان الحجج
المنقسم باعتبار الساهي لما اقام الحجج على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان
يشير الى اجوبة حججهم تقريره الحجة الاولى ان النقطة موجودة
لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت
جوهرا فهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم
والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقريره الجواب ما سبق من
ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث
ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال
لا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريره ان الحركة
لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود

اصلا

اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان لان الماضي قد
انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها
على الآخر بالوجود لكن نهايتي قار الذات فلم يكن الحركة التي من نهايتها
موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجودة احد جزئيها
فقط هو متعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزء الآخر وان كانت المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها
في الحال نفيها مطلقا فقوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والآن لا نسلم انهما جواب عن الحجة
الثالثة تقريره ان الآن اي الحسي بالحال والماضي من الزمان موجود
لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا
لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا

ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة
المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن للخفق لا في الخارج ولا يلزم
من نفيهما في الزمان مطلقا نفيهما لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا
بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران باطلان وكذا الاول
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون
الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم
يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان يقال الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن في شيء من الامكنة بخلاف الممكن فانه ان لم يوجد
في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية
هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا و
المستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيهما هو حال فلا
وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والفرض انه لا وجود لهما هو حال فلا وجود لهما ايضا وح يسقط
الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الماضي لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد

المسافة

المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس فيها
حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة كما هو موجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة
منقسم منها الى اجزاء لا تتجزى يقف على حد لا يقبل الانقسام وهو الجزء
بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم
استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل
على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت
الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالحركة من جزء من اجزاء المسافة الى
جزء آخر منها تحصل بالاول لا محالة اما ان يتصف بالحركة حال كون
الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه
في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان الحركة لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف
بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك
وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك
في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه
بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون
موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني
النظام وهو لم يقل بالجزء الذي لا يتجزى وبتركب الجسم منه لانه

لم يكن قائلا به

لو جوز ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة تفاهة العقل ولم
يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كمثل الرقي
ويقوة اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى النهاية و
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح
بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول بالجزء
الذي لا يتجزى لانه ان كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل
فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون
اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه ثانيا غير
معترف به زاعما قبل الملكوت في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان عنده الكلام والاعتقادات
والالوان والاصوات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
فاما فعله الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كل من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف ثم من جملة ما تقدم من مقاسد اثبات الجزء الفقي
بوجود المؤلف ما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما في الجهات الست

منها طولا

منها طولا امتدادا في ولها قوائم فيا لضرورة يكون جسما مع تناهي
اجزائه ويقتضي به قول بكل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل ان من مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على
الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم عنده من جواهر غير متناهية
قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انه
ويبقى ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فلا ان
يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا وعرضا
وعمقا بل داخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم
فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد
حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فينعطف الكلام في تلك الاجزاء قلنا لم ان يقول كل واحد من تلك
الاجزاء اما الغير المتداخلة مؤلفة من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن
دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا
فلا يلزم ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم
منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا
يلزم عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى المناسب يعني اذا اردنا
بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيما بحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاؤه غير متناهية
على زعمه ولا شك في ان حجم ان زيادة الاجزاء تزيد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم كنسبة

منم کرکی سر من شیر در بیابانم نیست رسوم ساخته در طرز اختلاطم نیست

الاجزاء الى الاجزاء ولكن نسبة الجم الى الجم نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء ونسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة
المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف لما يكون
شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه
بان ازدياد الجم بسبب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد
اذ من الجائز ان يكون الازدياد بسبب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب
الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد خلاف
الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء
لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لجم المؤلف منها
وجب ان يكون لها مقادير في انفسها واللازم يتصور حصول الجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها فاذا كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب للازدياد الجم والمقادير كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف
آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع
ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالمساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع
جزءا قطع البطيء ايضا جزءا لا اقل منه ولا تحلل السكنات بشهادة
الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يقتضي ابطال قول النظام بل هو

جاء

بر نیم کام بد و زخم دهان حکم خود را دل ز دماغ رسن بازی صراطم نیست

جاء فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله
ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تحلل السكنات فالاولى
ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله ولانه لا يقطع المسافة الملتئمة
في زمان متناه وجهلوا حدا لا فعلها صاحب المواقف وكان الحامل
الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمهم لحوق السريع البطيء
المؤلف وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المؤلفة
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع بعضها ولا قطع بعضها
الا بعد قطع بعض بعضها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في
زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء الا في وسط بينهما مسافة قليلة
فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في
زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة
على ان العلاقة لما اوردها النظام على النظام الجزء الى القول بالطفرة
فقال المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض
وفاعتقد مثبتو الطفرة بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست ما بعد
مما لزمكم من القول بتشكك الحق وقد التزم ممره ومن الشواهد الحسية
لبطلان الطفرة انا اذا نظم فص اخط اسود من حيث ان يفني في خلال اجزاء
بيض وليس ذلك لفرط الاختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتمايز
عند الحس لان الاجزاء المصححة اقل من الطفرة منها بكثير بل لانه لها
اليها بكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى
هذه المكابرة بل يكفي ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء

السريع م

البطيء م

المحسوسة م

لم م

موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية بالفعل لا اجزاء لها ماهية والزمان موافيكن تطعها فيه وهذا كما
ان المسافة المتناهية المحصورة تحصل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها
ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كل من المسافة
والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لم
ان يتخلص بانا لا نقول بالتناهي للاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم
وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم
غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة
حتى الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها
في كل امتداد يفرض فيه والمراد من فيه دفع الجواب العام عن برهان
التناسب حيث قال لانه ان نسبة الجم الى الجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض فان الضرورة تقتضي
ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من اجزائه واذا ثبت امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم الموجود
متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفروض قابلا للانقسامات غير متناهية
بمعنى انه لا يتناهى في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام
بعده كما زعم المتهوسانى والالزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج

الانقسام له

الانقسام له

اما في الذهن منفصلة وانه مع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل لم تبق
تلك الانقسامات التي لا تتناهى لزم ان يوجد فيها جسم غير متناهي لهذا
مع انه يجب مساواته غيره لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي تنتهي اليها وذلك
على قياس ما قال الفلاسفة ان مقدورات الله غير متناهية مع ان
ما لا يتناهى في الخارج يكون مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا انا نتصور
القدرة لا تصل الى حد لا يمكن ان يجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في التناهي للاعداد فانها
لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب
الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى بالقوة
القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الفعلية
المفضية الى الكثير بالقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة
تفصله بالمنفوذ فيه والكثير لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفصالا
في الخارج هي المساواة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية ويقال
انها قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض الفاعل لها
والوهمية ما هو بحسب الواقع من غير فرض والفرضية المقابلة للخارجية اما ان
يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه
من غير تأثير اي متقرر في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
والبياض في الجسم الابيض او غير قار اي غير متقرر في محلها بالقياس
نفسه بالاضافة الى غيره كالمتين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة
الى اقسام بسبب اختلاف فرضيتين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في
الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يا

الكسر له

الكسر له

كما ستبين له

او ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يتماس ما يماس او يحاذي ما
منه جسما آخر والحق انه لا يوجب اتصالا في الخارج لان الجسم اذا كان
متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه اولا فاوجب اجزاء
حاذاه وانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين متصلا احدهما
من الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاجزاء عاد الى الحالة
الاولى بصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير
اجساما غير متناهية في الخارج بحسب ملاقاة المتحرك حدودها
ثم يعود متصلا في نفسها واحدا في ذاتها عند انقطاع المحرك و
ما ذكره من المغالطة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد
هذا فنقول ما ذكره من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفروض قابل للقسمة
الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا كان جزء لا يتجزى
او ما في حكمه فالدليل يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل
للقسمة الانفكاكية ايضا فنقول والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو
بحسب فرض العقل طبيعيا او بحسب توهم الوهم جزئيا او لا بحسب هما
بل بحسب اختلاف عرضيين مادين او غير مادين فلت في المقسوم
اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء
الخارج المواقف له في الماهية يحصل على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد مايحصل على الجزئين المتصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء
الخارج المواقف له في الماهية من الانفكاك الدافع للاتحاد الاصلي فيجب
بجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل ما
ذهب اليه الطبيعي واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام

انه لا

محاذاة

المنفصلين

صغار صلبة مختزنة في الوهم بحسب الجهات الدائرة غير قابلة
للتجزئة بحسب الخارج وانفصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك
الاجزاء وانفصالها عن اقرانها وكل جزء منها منفصل في نفسه بالحقيقة
وغير قابل للانفصال الكمي بل للانفصال النوعي والجسم الذي يقبل
الانفصال الكمي كالماء مثلا غير منفصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس
ولما كان هيهنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يحصل على الجزئين المتصلين
مايحصل على الجزئين المنفصلين من الانفكاك المخفف مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي
الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لذاته المهية الجزئين
المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لخصص بذلك
ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لهما تساويهما في
المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هف وان لم يكن المانع لذاته بل لعارض
مفارق لذلك فان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي
الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذي هو مقصودنا فقول
هذا الدليل مبني على تواقف تلك الاجسام في المهية وهو ممنوع وان بني
على تسليم الخصم لكان جدليا لا خارجا عن الحكمة اقول وانت خبير بان
مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم يحصر لم
يتحقق الجزء الخارج الموافق في المهية وتم الدليل قيل على تقدير
تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول
او تشخص الآخر مشروط فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين

تنبيه يتبين للانفصال الرسمي

جزئيه المفرض وضعين فيما لوجود المانع او فقدان الشرط
واجيب بما مر من ان المانع لا يكون الا من لوازم الامتناع لعارض
لا يمتنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل
واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند المشائين قبل
الانقسام الوهمي والانتهائي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب ارسطو
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته حال في شيء آخر
وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب الخارج اصلا وقابل للطويل والانفصال عليه
مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته شيء
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى
واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى و
زبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده من الزوائد والالفاظ
المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات
ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا متصل اذا طرأ عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما
فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين
المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا
لكان تفريق الجسم الى قسمين اعدام الجسم بالكلية وايجاد الجسمين
آخرين من العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص
بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت

مادة

مادة سوى الجسم لاستحالة القسم ووجودها لا يتناهى اي لو اقتضى
ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم القسم او وجود مواد لا تتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص
في آن واحد في مكانين واما ان يكون غيرها وح ان كان مادة كل
منهما حادثة بعد الانفصال لزم القسم لان كل حادث عندهم مسبوق
بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى
مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو القسم
وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين
فيكون ذلك انعدام الجسم بالمرة لا مجرد جوهره المتصل بذاته و
حدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم
اعني اثبات وجود جوهر باق في الحالين وان كانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على
مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت
في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان
المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند
الانفصال المتعدد ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا

موجودتين فيه بالفعل ما دتين وليس كذلك بل هما موجودان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل
فيه وان كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد
ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا
ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية
والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها
الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث
لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه
ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة
لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا تقبل الانقسام
الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على الحقيقة
الجسم يتواردان عليه قلنا لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال
عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذ
قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة اذا لم يكن فضلا لم
على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان
اخريان اقول ولقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة

هو

هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث و
الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه الانفصال انعدم
عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
حدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين
بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك
عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد
كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة
واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون
ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل
بل ينعدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى
تكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن
نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث
والجسم الطبيعي المتصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود
باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان
الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة عاريا
ما في الباب انه اذا كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار
بعد الانفصال جسمين لكل منهما قابل للابعاد الثلثة بالحقيقة
انعدم من الجسم وحدة وطرا عليه كثرة والجسم حال الوحدة
هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص

هو عند الاتصال هو بعينه حال الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص
هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه
لا يقال ان الجسم مع تشخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك
تشخصان في كل متفاوتة من الماء فلا شك ان لكل من الماءين مع تشخصه امتيازه
عن الآخر فاذا جمعا ما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما بانعدام
تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قطعا قلت المجموع ذينك الماءين شخص مع امتيازه عن سائر المياه وهذا التشخص
باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قطعا اما الزائل تشخص آخر امتاز كل من الماءين عن الآخر وبزواله زال من الجسم
لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو
لزوم انعدام مجموع الماءين لان كل من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به
امتاز عن الآخر فيعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلت لا نسلم
ان كل من الماءين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الآخر فان هذا التشخص
ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم تشخص
كل من الماءين لا ذاته الذي هو جزء من المجموع وهو حاصل ان كل من الماءين مركب
من معروض هو الجوهر الماء وعارض هو امتيازه عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع
هو المعروض دون عارضه بحسب الاوصاف اما الكلام في ان ذات الجسم في
حالتي الوحدة والكثرة ولم ينعدم اصلا وانما انعدم اوصافه وما ذكر من زوال
التشخص فانما هو باعتبار زوال الاوصاف المتشخصة ولكل جسم بسيط كان او مركب
مكان طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قسرا طلبه اي الجسم
عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينها وذلك لان ميل الجسم طبيعة

اي

اي فرض بعد وجوده خاليا من جميع ما يكون خلوه عنه من الامور الخارجة عن ذلك
المكان ضرورة اذ لا يكون جسم الا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع
الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى
الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
المكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد
الى ذلك المكان بانتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه
بوجوه الاول انه تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التي يفرض خلوه عنها فلانم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا
فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له ولئن لم يكن منها
اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله اما بالجبر او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار
واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده
اما اذا فرض الجسم موجودا اما بالجبر او باختيار وفرض في هذه
الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون
من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او اجبارا فلا
بد ان يكون حاصلا في مكان معين بانتضاء ذاته فتاثير الفاعل
في وجوده من ثمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض
خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين
فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته

ولا يكون فاعله

آخره

الاعادة

اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات فالفاعل لذاته جعل الجسم
اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير
في حصول الجسم في مكان من تمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من
الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان
الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا
اللازم من تمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع
طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها يجب
ان يكون ممتنعة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان
للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء
العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت
فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما
استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بامثالها
فلا تبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل عن طبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر
الغالب دون اجزاء آخر منه لا مدفع له ولا يجديهم تخصيص
الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل
المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام

لو لم يكن

اذا لو لم يكن لها مكان طبيعي لتوجه انتقال منها الى مركز العالم والتقاء منها
الى المحيط لا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قسر هناك
اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وتمامه ثابت بين قوة ليس
لشيء من الامكنة حال تخصص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا
طالب بطبعه دون ما علاه واذا رمينا من قوة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه اليه بالجنسية لغلبة
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين
وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيان وسط المسافة التي بينهما ولو فرض الارض كلها انتقلت ان لم
الى فلك الشمس ثم اطلقت من المكان الذي هي فيه الآن لم يرتفع
فيه ذلك الميل الى الطلب لا من العظيم الذي هو شبهه ولو فرض جسمه
انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان
يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ ملاقاتها ولان كل جزء
يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا من الحق ان يلتقي الجزء الوا
كل جزء لا جزء يطلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك
استدارة الارض وكريتها وان يكون كل منها طالبا للمركز ولما كان
مذهب المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم
مكان حتى الحدود للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده
في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم الحوي فليس
المحدود عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما تحته من

الاجسام اذ ليس فوق جسم يحويه فلو تعدد لكان بعضها طبيعيا فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان
الجسم الواحد الاداء اذا تعدد لم يكن طبيعيا فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان
الجسم اذا كان في احدها فخلي وطبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه
الآخر ليس طبيعيا له لانه هارب عن طلب غيره وان لم يطلب الآخر حال كونه
في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه فوقت
عدم الطلب المكان ليس له اذ وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون ذلك المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان وهو مقدر به
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على جهتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه
اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه
الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا والكل محال فذلك المكان الطبيعي واحد وليس
وضع الجسم لا على جهتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى
بطبعه فلعل شيء الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتضادين لا تعدد المكان
الطبيعي ومكان المركب مكان المركب اي ما اشتق وجوده منه قالوا ليس
للمركب مكان وراء المكنة البسائط لان المركب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فان امكنة
المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسيطا متساويا في قوته
الميل الى اماكنها او يكون مختلفا بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان
الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اشتق وجوده منه واما المكان الغالب
فانه يجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
واحدا من جهة ما او لا فان المركب المتساوي البسائط لو خرج عن المكان
الذي اشتق وجوده منه لم يعد اليه طبيعيا بل يكون بين ما خرج عنه ولم يرجع فيكون

ذلك المكان طبيعيا له وليس فيه نظر لان الحركات الطبيعية تنتهي عند
القرب من امكنتها وتقف عنده بعينها فاذا كان في مكان وفيه بسائط
فيه بسائط يجب قوته الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر
متساوي النسبة الى امكنة البسائط بل يكون اقرب الى مكان البسيط الغالب
فيطلب ذلك البسيط حتى يصل الى سائر البسائط ويجذبها الى مكانه
واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية بعضي حصوله في مكان آخر
المنسوب وكذا الكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له
شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم له خلو الطبيعة لا حاطة به ثم وهو اما ان يتوجه
لوجوب تناهي الابعاد كما سبق او يكون لا من جهة تلك الاحاطة
بعينه ولا نعني بالشكل الا تلك الجهة ثم ان تلك الجهة لا بد لها من علة
فرضنا انه لا موثر خارجا فصار طبيعة الجسم لا يؤثر عليه بان يشكله موصوف
على تناهي ابعاده والا لكان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يوجد
لشيء بواسطة تستنده الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم على هذا الصنع
والرد في المكان انه لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي
الى ذات الجسم واحد ثانية وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند الكل
ما زاد البعد فوجود المكان المكاني من لوازم وجوده من حيث هو مكان تناهي
الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو الواسطة اذ لم
يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كالحركات اذا اقرب قطعا بخلاف
ما يستند الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجوده الاعم
من عدم وجود الشيء لا يكون غرضا انه ثم لا شك في وروده على الوجه
بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في الحد

بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة
في الجسم البسيط هو واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا
يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه انفعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر
نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو
انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة
يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة
والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع
الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها
ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل لكان اشتراكها
في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها
في المكان يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد اتحاد المعلولات فلا
يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول
يستلزم الاشتراك في العلل فيطرد الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها في امكن استناد الشكل الى الجسم المشتركة
كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم الى بان
الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة بالاجسام

عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا يلزم
استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء
خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال
والموهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول وانفعلت بها
جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من
الاشكال فلا جرم يبقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك
الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب
وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل
القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا
واجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا
كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول
بل يؤكده لو خلي وطبيعته لكن ذلك الناس الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية صائنة للشكل القسري ومانعة بالعرض من العود
الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك الكوكبية
فيها نقر يرى تلك الكواكب فيها مختلفة بالبعد اذ هي مسادير لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار الحاملة لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر

موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم يختلف حاله
بالرقة والغلظ فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة
واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة واحدة بل
الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كونه
شكله لكن اتصلت بصورة اخرى افادت عنها كرة اخرى تختص
بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في
الفلك الاول فترة او متمم مختلف الفن فان قيل حصول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان
يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب
يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب
والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك
صورتان كان فيه تركيب القوى وطبايع فلا يكون بسيطا
وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال
مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون بسيطا شكلها
مستديرا لا يدفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية
في المركب وتدخل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان و
الثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة و
لجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان الجزآن كان له قوتان وليس

الامر

الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكواكب
الثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفيض في
البسيط قوة واحدة قوة في مادة واحدة فلا يقتضي الاشكال
مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ
لاشكال الاعضاء ومنافعها فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان
كرات متعددة البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات
واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض
عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك
واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة
ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وذلك لانم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة
في المركب فعلا واحدا واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع
والمعقول من المكان البعد المكاني موجود لانه مقصد
المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية وانه ينتقل
الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه

والمتزيد له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه لو
يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور الا
العدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المحقق في الحركات
الطبيعية اما الانتقال فالمركز واما الاختلاف فالمحيط وكلاهما
موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له
بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية
لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا
الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا منفصل فيها مع انهم
يجوزون الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط
والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون
المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال
الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك و
التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه ما لم يجز ان يكون المكان امرا
غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا عرضيا للاستناج وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا

الجزء م

في المتمكن

في المتمكن والا لاختل باستقالم بل فيما فوقه ويجب ان يكون مماسا
السطح الظاهر من المستمكن في جميع جهاته والا لم يكن مماسا له
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي من غيرهما
من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر
مساويا فيه بالحيز فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا
موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا مجردا
قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو
بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بشخصه فلا جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور
ولهذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الالهيين
فلما تبين الاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كون موجودا
بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران فمتى ابطل واحد منهما
تعين الآخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد مما فان
الاذهان تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء
فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الذي

المسمى م

الداخلة ل

في داخله لا سطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان
المكان قد يكون فارغا وقد يكون مختلسا ولا يقولون ان السطح
قد يكون فارغا فيكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم ههنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان
البعد مهية ملاقية للمادة وهو الحال في الجسم ومانع مساويه
ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها او بداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه
المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها
ان المكان لو كان هو البعد لكان هو هو وهو موجود لزم من تمكن
الجسم في المكان تداخل البعدين اي تفرد البعد القائم في البعد
الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم
في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام
العالم في الخردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فممكن
ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها او بداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع
في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة
او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين

ماهو

اعني

داخل

سفسطة

دخول

اي الحكمة المموهة

اي الباطلة

حيز

كالخطوط

كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذ الالتي
نظيره لا تاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خارج عن الآخر
ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بها
فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما وامتناع التداخل انما هو
بالذات للاعظام والاجسام الموجبة لجواز فرض الانقسام فيه
المتادين والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا بتبعا
وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا
لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي
ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام
في الملخص لو امكن ان يشك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء وبعد ان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس
الا الواحد فيشك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو
واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان القائل
بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان

المتادين

ليس

البعد

مثلين

بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضهما
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز بينهما في الاشارة
الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكم بانهما
هيهنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم
وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فاما ان يكون
قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم
ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة الى
نهاية وهو محال مامر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة العينية
المتساوية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا
للحركة فينتقل الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا
يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول
الحركة وملزوم منافي الشيء منافٍ لذلك الشيء اقول يمكن
الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم
التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن
امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان
انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم

التسلسل

التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون للامكان مكان وهو ممنوع
كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان ينتقل الى المحل فيمتنع تجرده عن
المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عن
المحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى
حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا
يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له
الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تحلل الجسم
فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم
بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا
في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاص قبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان التقوم
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان
سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان
المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن
للجسم الحاوي لما لتضادت احكام جسم واحد في حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن
بالضم ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك
الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين
اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول

من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان
يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب
عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها
كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في
الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة
والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف
بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة
وصف له بحال متعلقة اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان
المحفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير
محفوف اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء
الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يتفاوت
سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا فذلك سفسطة
فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين
بان البعد تقريره انا نقطع بان للجسم مكانا فلو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون للجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا
يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان بعم الاجسام
كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لما قالوه ثم
لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل

جسم

جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعي فما بالهم سووا ذلك وانكروه حين التزموه والقائلون
بان الحد لا مكان له مما قصدون لانفسهم فيما ادعوه هناك
بل نقول كيف لا يكون للحد مكان وان الحركة الوضعية التي لا
تبدل المكان انما يعرض لمجموع الحد من حيث هو مجموع واما
بتصفاة العناصر ان بحسب ما يعرض لها من كونها فوق الارض
او تحتها فلا شك انها تتبدل لان المكان ولها نقلة من مكان
الى آخر وكذلك جميع اجزاء الحد تتبدل امكنتها بامكنة اخرى
حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الاولى
ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس و
سائر الكواكب نقلة اصلا والقدم بطلانه الابرى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع
ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء الحد في مكان
ومستبدل لا بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان الحد بكله
في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو
البعد دون السطح هذا وقيل ان لهم ان يخصصوا قولهم
كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها امكان
فيخرج عنه ما لا امكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة
ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام

عها

الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة بتعاقب الحركة الوضعية الحاصلة للفلك و
اما انتقالها من مكان الى مكان آخر فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه
اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي حرج عنه الحجر المسكن في الهواء
فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل
بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك
بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا
بالحصول فيه والمكان الذي يتصدى الثقيل المطلق وهو الذي
يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يتصدى الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق محيطه بمركز فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب
ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا ايضا طالبا للحصول
فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان
هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان ما لم يجب ان يكونا متساويين فاذا كان المكان هو السطح
لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها اصغر رقيقة
كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصغيرة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصغيرة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا

اذا اعتبرنا

اذا اعتبرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن
وازداد مكانه وهو السطح الحاوي له وايضا زق الماء المملوء منه اذا
صب بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان
مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان
اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن ما لم يكن مماسا للمكان منطبقا عليه كما
انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من
المتمكن بل بان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان
المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا
ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان
هو السطح كان للجسم فيه سطح دون حجم وقد يدفع هذه الوجوه
الثلثة بان معنى كونه مماسا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل
جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من
شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود
الموجود لم يجوزوا خلو المكان عما ينتظم وعليه المص والباقون
منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا
لتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق فلخلف
زمانيهما اجتمع المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة
مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم
ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا
من الخلاء ولا مهلة في زمان ونفرض ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم

بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان
اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة
بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون
نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق
عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان حركته في
الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك
والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته
الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي حركة ذي المعاوق
اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي
في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم امكان قوام يكون
على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد
في تلك المراتب قوامان على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم
الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة
على قدر من القوام بحيث لا تتحقق بدونه وح يتوهم الاعتراض
المذكور اعني ان لا توجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة

واعترض عليه بانا

للتوحيد

للتوحيد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول الا نجد
لما انه يمكن ان يكون تلك الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان
او لا يمكن فان امكن فنقول بعض زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة
مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الرقيق في المثال
المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار
ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة
الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان
الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ ولا يلزم ان يكون الحركة
مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن لبطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور
الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم
المعاوق وانه محال قطعا اما الخلاء محال قطعا واذا اعترفتم بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد
اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة
في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراض
بطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر
فيجتمعهما واحدة المعاوقة وينقص باحدهما فلا يتساويان

واقول

من ح فتقول

الملاء م

ان تكون ساعة لاجل نفس الحركة

بوجه آخر

يتم لانه يلزم مساواة حركة ذي المعاوق الثاني وعديم المعاوق فافهم

زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة تبعا لاختلاف
ما يعرض من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الحد المذكور والمص عهد
للجواب عنه مقدمة وهي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد ما من
السرعة والبطو للنهاية لانها تكون على مسافة وفي زمان فاذا
فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاولى فاذا كانت الحركة
نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد
النفس حالها من السرعة والبطو بان تجعل ملائمة حد منهما
وينعت بينهما الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة
السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديد حالها من السرعة والبطو الى معاوق وذلك
لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة و
غيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب
ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن
ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وذلك القاسر لا
تفاوت فيه لان المفروض عكسه بقوة واحدة وكذلك القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة في تاثيره والا لم يكن له
مدخل في اقتضاء حدود الحركة كالقسر وذلك المعاوق اما
بقوة واحدة خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو

قوام

قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا
كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوا واما
خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان الشيء
لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الناطقة
هما صادران الميل الطبيعي فاذا يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطو من الحركة و
يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيقولوا
امتناع وجود الفلك وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وجعل
تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من
الزمان وبسببه السرعة والبطو شيئا اخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد منها فهي مفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة
بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع
او ابطا من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطو
فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص نقض الاول

بادراك الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعى ان تينك
الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطء الا بسبب
المعاوقة فاذا فرض الحركة مفردة عن المعاوقة كان هذا فرضا
للحركة مفردة عن السرعة والبطء ثم يضم الى ذلك ان الحركة
بنفسها تستلزم زمانا بدون احدهما غير موجودة وما
لا وجود له لا يستلزم شيئا من الزمان لينتج ان الحركة مفردة
لا تستلزم شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها تستلزم زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه
ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوقة تستلزم زمانا وليس كذلك
بل معناه الحركة مستقلة بنفسها مستلزمة زمانا اى من غير
ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستلزام ثم بانضمام المعاوقة
اليها في الاستلزام مستلزمة زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي
ان يكون الحركة لا مع المعاوقة مستلزمة زمان والعجب منه
كونه عالما في التحقيق وعالما للدقيق انه ابطل قول المعترض
بالمعنى الذي فهمه بمقدمات التي هي على المنع ولم يسبق
مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تفصيله وحاصله
واما الممنوع فهو ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان
ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور
لا تفاوت فيه فلو كان الحد هو القاسر لزم ان لا تتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤ في تلك الصور الثلث
فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية

مع قطع النظر عن المعاوقة تقتضي ذلك من الزمان وحلاتها
السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلث لا تتفاوت
ثم يتزايد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت بحسب
تفاوتهم وان الحد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان حد هو الحد لزم ان لا يكون
في الحركات القسرية تفاوت اسرعا وابطأ فذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك الكلام الحركة
اعني الجسم المتحرك للتفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم
يكن له مدخل في اقتضاء حدوث الحركة ثم فان ذلك الا
اللازم لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر
هو الميل قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطء وامر ذلك من السرعة والبطء هو
شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
واختلافه بالاضافة العارضة فما هو سرعة بالشيء
الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف وكان نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
وكان حدوث حركة معينة شيئا ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
الاولوية ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة

التقابل

لقياس

في الكم اعني الكبر او الصغر او الكيف اعني الكثافة والتخلخل او
الوضع اعني انزماج الاجزاء او انتشاشها او غير ذلك وذلك
الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدث حال الحركة من الشدة
والابطاء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر يجب ان يكون
معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه قوام صافي المسافة من
الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من
المغناطيس مع قطعة الحديد ثم ان سلمنا الحديد فانه يتحرك
بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس و
يتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم
فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير
الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي
الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه ثقله
وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على
امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة المراد
فيها من معاوق يختلف حالها من الاسراع والابطاء والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارج ايضا وذلك يحقق الخلاء انتفى
العائق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا

المعاوق

المنع يتوجه الى المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف
في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع
الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض انه جوهر وقد مر آنفا وكذا لا يصح
الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني
على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام صافي
المسافة كاف في تحديد حال الحركة وفيه ان الاستدلال على هذا
المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدل
العلماء بهاتين الحركتين ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة باهتها
تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن قولهم اقتضاء
الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها
زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان
وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان
ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي
الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة والمعين للزمان فهو الحد المعين
من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة
المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يتوجه من ان هذا الجواب
انما يتم لو بين ان تلك الحركة اجزاء موجودة في الخارج وامكان انقسامها

تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية

جزء موجود

ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه
ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر اي لو بيان ذلك اي
بيان امكان وقوعها الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم
وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا
لجواز ان يكون الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد
لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء
على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء
من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة
زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة وذلك الجزء
ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه
ايضا مسافة ويحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان
يقع في اي شيء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي
الحركة لانها قد رامعنيا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان
ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها والقرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة

لما ذكر

لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون
منقسمة اصلا فيكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد
آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى
الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت
اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتحرك
بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او
منها كما ذكره سابقا وايضا يلزم ان يكون جهة الفوق
السفل ايضا متبدلين فلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات
التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم
بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا
مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على
تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير
ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما
تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو
ما يلي اقوى جانبيه فاذا انتقل على نفسه صار ما يلي اقوى
جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الامتداد
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة و
الاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك
وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انه من الفوق

بين الجهة والمكان فساد قوله منصورة بالحركة للحصول فيها وان
الصواب ان يقول وصولا اليها وقربا منها والطبيع منها فوق
وسفل وما عداها غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل بالطبع
هو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا
توجه المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس
ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدل لان
القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه
تحتا بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية
لان الجهة طرف للامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية فيكون له اطراف متناهية والحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاص
اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جهات عليها البدن
ظهر وبطن ويسر وقدام فالجانب الذي هو اقوى في الغالب
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع
وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي
راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى
ما ذكر وقفت اوهامهم على ذلك الجهات الست واعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان

لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان
الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلث متقاطعة على زوايا قوائم
والخارج منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز
بعضها عن بعض متوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة في الجسم
فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثخني
يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص
يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم
فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا
شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار
الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في
جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثالث في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك

بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها
يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير
مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن
النقوش يحيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الا
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب
المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوز ان يكون اقل منها لانهم

وجدوا في بادي الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا آخر ثم وجدوا بنظر ادق
ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق
فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي
حركات غير بينة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا
لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا
يقطع بل يجوز ان يكون لكل من الثوابت فلك وان يكون الافلاك غير
المكوكبة كثيرة وجوز الحكم ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة
اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس
تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من الحكم قلت يجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل و
يتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسبع
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج
كما هو الواقع فاستحسنتني واثنى علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية
على افلاك اخر جزئية تنفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه
ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة
والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية
والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا لكل واحد منها النظام مخصوص عائدا كل منها الى مثلها بعينها وما
يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة

الزيادة في

حاشية

ماخوذة من الفلاسفة مرتبة القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك
وانها لا تقبل الخرق والالتيام ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا
وقوف ولا اختلاف حال غيره بل تكون ابدا متحركة بسيطة مستديرة التي تتحرك
اليها الاجرام الطبيعية والالية التي بعضها مخالف للشرع
وبعضها لم يثبت كون ادراكه خرقا اذ لو لم يقف على تلك الاصول لقال ان
القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد ولو قيل
لم الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف
وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول مما
ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود اللازم ولا يصح الا اذا علم الملزوم واما لو كانت
معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة
لاسباب اخر فيما ذكروا فليس من الفلسفة عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن
ودلائله فان اكثر مقدمات حكمه بحكم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات
المذكورة على النظام المشاهد والاستدلال بالمقدمات الهندسية التي لا تطابق الواقع
شاهدا ومشاهدة فتشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود وتحسب
التقريب ان نور القمر مستفاد من الشمس ان الخسوف انما هو بحسب حيلولة الارض
بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بحسب حيلولة القمر بين الشمس والابصار يتوقف
بثبوت القادر المختار وغير تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وبقاء
تلك الاصول لا ينفيان الامر المنكر بل يحمل على ما ذكر غاية الامر انما يجوز ان الاحتمالات
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يكون القادر المختار بحسب ارادته وجه
القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر
وكذا يجوز ان يكون نور القمر على ما ثبت بعدم التشكلات البدرية والهلالية وايضا

على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما و
يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين
لها في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على تقديرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس
حال التثليثات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس
وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحسب حيلولة الارض
والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية
بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا
عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية
مع ان القادر المختار يجوز ان يفعلها كذلك بحسب الارادة بل على
تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يخلق وضع غريب من
الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب
القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير
ذلك وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات
والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية
والالهية وما جرت به العادة من تصدي المصنفين لتبيهم بها انما هو
بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته
من غير استناد عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية
لا يتطرق اليها شبه وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات

يحكم بها العقل بحسب الحدس بما هو الاليق والاولى كما يقولون
ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة متشتركة وكذا
متعرة لمتعرة ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات
فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون
ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون
الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع و
التثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعض المقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير
من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه
الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك
انه انما يكون اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك
الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يصور التوقف
وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط
به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في
كل وقت اراد وبحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تخيل فيها

العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاطلال عن سطوح
الرخام ادرك شهد ان هذا الشيء عجاب واتى عليهم بنيان مستطا
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون
تداوير وخارجة المركز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية
للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا
فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة
ولكل من السيارة فلك خارج المركز سوى عطارد فان
له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية
وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة
المحيطة بالمائل فلكا برائسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا
تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر لكانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمقومات غير معدودة في عداد الافلاك
وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان
اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك
القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدب محاذ
لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاك
ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك

وليس فلكا كليا والالحان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد
الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من
الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة
سيارة والف وتسع وعشرون اي اثنين وعشرين او خمس
وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير الموصوفة من الثوابت فغير محصورة
الكل اي الافلاك باسرها بسائط والالحان اجزاؤها المختلفة
الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك
الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات محلا قبل
الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد
بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا متصلا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية
اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التالف عن احيازها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها
التي هي فيها حال التالف متساوية البعد عن مركز العالم و
تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم
تحدد الجهة قبلها فان قيل الحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك
بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان القطعة الجوالة من النار
على الاستدارة ممتنعة حركة تخرجها عن مكانها فتكون محركة
حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في كيفية الذي لا يمنع

عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركته الجولانية ونظائرها
فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق
والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب
الى مكانه الطبيعي على دائرة تمر بمركز العالم فهو لم يتحرك الى
احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان جميع
تلك الحركة مستقيمة توجه الطبيع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة
قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى مياديها الطبيعية
انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك
التحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما اللازم ان تتحدد
قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض عليه بانه
انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون
سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي
الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة
هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال
في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان
بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار
ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لحاملهما ميلا صاعدا او هابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الجهة
وهذا الدليل لا بتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم
سائر الافلاك

الافلاك

الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة
بدليل الارصاد فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة كالحلزونية
في الكرة كما في الجملة انها تتحرك على الاستقامة والاستدارة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي تغيير
مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة
والبرودة توجبان لحاملهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او
برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة للثقل فيمتنع التخلف فلو وجد ذاتي الافلاك لم يترتب المعلول
عليهما لزم ان يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كما
لحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك
متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان
تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا
تقبلهما وان كانت مقتضيتين لهما اجاب الامام المحقق في اثبات
ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في
غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي
هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا
لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر

من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس
دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي بها كالقطرة في بحر في والجواب ان مراتب
السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الامر بتة ما
ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارتها في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية
لو والشبس لا يبقى بينها بل تحجبها المسخنة حيث اذا انعكست اشعتها
من سطوح الاجسام الكثيفة ولان ذلك اذا انعكس اشعتها من اشياء
صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كالمرآة المحرقة
وليس للافلاك المارة بالعرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا
كرة النار ثابتة عندهم وهي محيطة بسائر الاجسام العنصرية فلو صح هذا
الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد اجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية تعاونها ولا يتصور معاونتها الافلاك المسخنة جدا
اذ لا تعاونها بالتباس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والانوار
من علم الهيئة وقالوا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الانفكاك وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كانا بعسر او بيسر الا بالحركة لمستعدة
في الاجزاء القابلة فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب الحركة
المستعدة عليه وقد عرفت اعتمادها على الافلاك والجواب انكم
قد عرفتم الشيء بلوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات
كالمتعة والتقل والتخلخل والتكاثف والالزم قبولها الحركة المستعدة

الجواب

الجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار
ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في عين الفلك الاعظم واما العناصر
البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار وكذا قوله
والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبيعتها
الكروية لكن عين النار وخرجت عن مقتضى طبيعتها اما الارض والماء
فظاهر فيهما واما الهواء فلان الارضة المرتفعة اليه تمنعهم عن الكروية
والتفرج النيرات عنها الا انها تؤثر على احالة ما يصل اليها بالتسخين
واستفيد عددها من مراجعات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجد
العناصر الخلو من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا
ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتبين
اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط فالجامع بين الحرارة
واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين
البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو
الارض ولما اهم في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اعتبار احوال
الاجسام التي تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك
مما لا سبيل اليه هيهنا وقال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية
بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوقوف عليه نعم الناس لما فتشوا بطريق
التركيب والتحليل وجدوا تركيب الطبائع مبتدئا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لما كانت هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر

والممثلة اليها فلا يجوز زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
انتهى كلامه فلا يرد عليهم ان يجوز ان يكون فيما غاب عنا شيء خال
عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما بين من انكم
ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر
ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في
الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط
بين غاية الحرارة والحد الذي هيهنا حد ولا نهاية لها فان التسليم للاحد
عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والالزم الترجيح
بلا مرجح واقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم
ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا للجميع
الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا يلزم زيادة العناصر على
اربعة لانه قد يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابهة
وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابهة
غير مختلف لانا نقول هم قد صرحوا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان
لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها
ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من
العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارض وبالعكس وهي ست صور لا يزيد
عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره
اما بوسط واحد كانقلاب النار ماء وبالعكس والهواء ارضا و
بالعكس وهذه اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق

بوسط

بوسط واحد واما بوسائط كانقلاب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
للغير والجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل الاربعة في الثلثة الباقية
والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب
النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت و
لاحرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما
انقلاب الهواء نارا فعند الحدادين على الكير وسد المنفذ التي يدخل
فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة
قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية
السخونة يتضجر بدن الحيوانات بالنار فقد كابر ولجزم به العقل
بالمشاهدة اذ قد يحك هناك نار يلتهب بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على المجمر تركب قطرات الماء عليها
تجتمع احدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة
اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان
الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى
لانه الطف فهو اقبل للتنفذ في تلك المسامات الضيقة واما ان يكون
من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس
اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة
في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة

من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت وترلت واجتمعت على
الاناء وهذا باطل لان الهواء المحيط بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجففها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها
واما تناقصها واما تزايد ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك
لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على
قرب منه فاما ان تنزل الكل دفعة فيلزم نفادها مرة واحدة او تنزل
شيء فشيء على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا توالى نزولها
بعد التخمة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالته الاولى او على التناقص
فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تزايد الازمنة لبعد المسافة
واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلطف تلك الاجزاء فتصعد من بخارات
الارض فانها متجددة وايضا فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك
الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب
في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء الذي كان على بعد
ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان
على بعد الربع وهكذا فلا تتعدد ولا تتناقص ولا تتزايد ازمنة النزول
وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا كانت برودة الاناء مقتضية
لانقلاب الهواء المحيط به لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان
يجري الماء جبلا باتصالها والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة
الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان تركب الاناء بالارض لان

جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء
قطرات متصلة متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء
لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يتشدد تكيفه
بها ويحفظها بطيئا واذلك ربما يوجد الا في الرصاصية المشتملة
على المايعات الحارة اعني من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة
تبريده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا فني عنه واتصل الهواء
بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من
سطح الاناء الهواء المتصل به الى الماء احالة كل جزء منه ما لا صفة
لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه
وايضا قد يكون على تحول الجبال فيضرب الصخر هواها فتجذبها بانه
اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك الصخر
يهبط نهارا ثم يبقى ثم يعود والشيخ رحمه الله شاهد ذلك بجبل طبرستان
وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
واعترض الامام على ذلك كليا بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم
من تبريد الارض الجدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي
تنفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب الهواء ماء
وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستحيل الثلج

والخطر الى ان تغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان
يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع ثم يعلم على التفصيل على ما مر
آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند عمل
الابخرة بحيث تلطف بالطبخ كانت هذه عند غليان القدر
واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تنوب
بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل
الاجساد الصلبة الجزء مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
لما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط
او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما تكيف
بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من
الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مخلخلة
للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه
اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة
لانضغطت لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالخطب الرطب مثلا
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالخطب اليابس
مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة

واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب
برودة المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا
كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها اسرع واجيب بان الرطب
اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها فهي اليابس بوسه
تقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الخطب اليابس
اسرع استحالة اليها من الخطب الرطب والبرودة تسهل ذلك وذلك
تعليل انها رطبة لانها سهلة القبول للاستحالة واعترض عليه بان
النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على
ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين الحالتين
احديهما يجوز كون الحرارة في النار التي تلينا لاجل المخالطة با
لهواء الذي هو حار وثانيهما يجوز كون الرطوبة المحسوسة منها
لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا
عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المخالفان في الكيفية اذا
خلطا تنكسر كل من الكيفيتين وحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة
والضعف فلو كانت الحرارة في النار لاجل الهواء لوجب ان يكون حرارتها
اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطو
بة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة
الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا اخذت وادنيتها عن نهاية تكون منها اجساما
صلبة اعني يقدر نها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال انها اجسام
تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب

قوله وهذا اظهر كلفوا بل مما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع
عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء تفسيره بالالوان ولا
ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع
فيه يعني ان النار الصرفة التي هي كرة محاسة لمقعر فلك القمر شفافة
لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها
من الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها قد
يقع منها ظل كما في اطلال المصباح من مصباح اخر وما ذلك الا لمنع
نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس
بشفاف فان قلت ان في اصول الشعل يوجد ارصرفة تنورها وتمكنها
من احالة ما يلاقيها من الهواء الى ان يكون شفافة سهلة لا يمنع لها ظل ولا يكون
لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل
حيث النار حق بها هي شفافة لا يمنع لها ظل ويقع لما في جهاظل عن مصباح
اخر متحركة بالتبعية حركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه
قد ظهر في سنة سبع وثلثين وسبع وثمانمائة هجرية والشمس في
اوائل الميزان ذنب قريب الاطلال الشعلي كانت تطلع
وتغيب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة
فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها
بالتدريج حتى اضمحلت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاطلال

والشعاع كيفية تنفي ظهور كل
جسم كثيف او رؤيته والاول
هو شعاع البصر والثاني هو
شعاع البصر المنير

في الجهة

في الجهة المذكورة مؤرخ وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان
كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانا
علمنا شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب
كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة
الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان
السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك
القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض بحركة جالس السفينة يتحرك بحركة
مكانه بط والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس
السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستدير
لها طبقة واحدة اذ لمخالطة منها مع الهواء عدة طبقات
الهواء وقوة على احالة الكوكب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض
الكواكب ان لا تفعل بتأثير النار كما يروى عن الصوان الذي
يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره قلنا والهواء حار لان الماء
بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا انما يحس بروده
لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه لو ان بعض طبقات الاولى
منبع النار وهي التي تتلاشى فيها الارضة المرتفعة من التحلل
ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب في الفيارك وما يشبهها
من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها

الاسفل

الشهب الثالثة الهواء البارد ولما فيها لطهم من الابخرة المائية
ولا يصل اليه الا شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي طبقة
زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه الا الشعاع المنعكس
فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء
بارد رطب فبشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه ما
يقع من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا شك في بينها كما في
الزجاج محيط بنبلة الارباع الارض تقي بالم طبقة واحدة و
الارض باردة لانها لو حليت وطباعها ولم يتخلف بسبب عن سبب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة
لا تفي بذلك اذ لا نم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبرد بها
وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها
بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء
اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والصاقه بالاعضاء كما ان النار
اسخن من النحاس للذائب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد
واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها
على النحاس الذائب امرا متمهلا مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها بسبب
يابسة بشهادة الحس سالمة في الوسط اما انها في وسط العالم اي
مركز جرمها منطبق على مركز العالم فلا لخلاف الحس في مقاطرة الحقيقة
للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك من الوسط
او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني فيلزم عدم الخلاف الحس

في مقاطرة

في مقاطرة الحقيقة للشمس والى بعد وان كان الثالث لزم ان تحركت
على الاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان
يرى حركة المرئي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرئي بعينه بتلك القوة بعينها
اذا مر الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرئي اسرع من حركتها واما اذا
كانت ابطأ لزم ان لا يحس بحركة المرئي اذا توافقا في جهة ويحس بحركة سريعة اذا
تخالفا واذا كان حركة ابطأ من حركتها لزم ان يحس بحركة المرئي الى خلاف
جهة جريانه اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد سبا جريان
متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة
الجريان كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطء والتوالي معا
بالكلية فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبع الهواء حركتها كما يتبع
الاثير الفلك قلنا لزم حينئذ ان لا يقع الجريان المختلفان في الضوء الكبير
المرئيان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كما هو مشاهد انصاف النهار
على ذلك الخط لان تحريك الهواء الكثير بحركة اقل من تحريك الصغير فقد بطل ما
ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق
وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما رأوا الكواكب حركاتها الظاهرة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احدهما بالعرض لم يمكنهم التمسك بحركات
البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة البطيئة الى السريعة ليتوافقوا
انما الحركة بهذه الحركة بحسبها يرى الكواكب طالعة وغاربة كان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكنة وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد
على نحو الذي يتخيل حركة السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع

الحركة المستديرة على ما فيه مسلك من مستقيم وعن الثاني ان الهواء بمشايعة
الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه هو الكان او عن صغير كان او كبير الى
لا يلزم شيء من المناسبة شفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان
لا يقع صنوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء تجب
فوره من القوة والعلم من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لون ولا ضوء
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع
كتب الحكمة سيما كتب المص ولا الفرق قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه
ويشف شفوفا وشفيفا اي رقيقا وابن عن الكسائي اي رق حتى يرى
ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا
اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض الخالطة بغيرها التي تتولد فيها
الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية
الثالثة الارض الصرفة الصلبة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات
هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث
انها تحلل المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بنضدها عالم الكون
والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها بتقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت
بالتفريق والا يلتفت نظرها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية ونارية
واما النارية فلا يلتفت منها الطبخ والتنضيج وبل النار غير موجودة في المركبات
لانها لا تنفك عن الابس الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها
لان استعداد الشيء الخالط بغير النار لقبول النار اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب الكيفية

التعاقب فان حصل الانكسار لان معا والعلة واجبة الحصول مع
المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما
عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما مقدما
على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب بكاسر غالبا
وهو ايضا باطل فتفعل الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفيتها و
يحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة في المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل
في الجزء الآخر في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى في الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وكذا الهوائى والارضى ومعنى توسطها ان يكون اقرب
الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان تنتهى بالقياس الى
البارد وتستحيل بالقياس الى الحار وكذا الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
فولم الماء الحار اذا استحال بالبارد انكسرت برودته وابين هناك
صورة مسخنة ولما استحال فان صورة الماء هناك تفعل فيلزم منافاة بين
اعنى البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل
في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك
الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال الماء وجهنا ليس
الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت
الكيفية مفعولة بالضم فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذه العبارة اخرى فيقال انفعال

مادة

مادة احدهما من كيفية الآخر ليس الا الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون
الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التى للمادة المنفعلة فتقول فعل
كالكيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم تكون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى
بعد انعدامها مؤثرة في مادة واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون
الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم
الى ان المحيص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة و
مغلوبة في مادة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة
ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان
الصورة انما تفعل بكيفياتها التى لا تفعل ما لم يكن كيفياتها غالبة فلو
توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور و
ايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من العبارة عبارة عن
انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يصح
كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب الآخرون
الى ان العناصر لا تفعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها
على صرافة كيفياتها مصححة مؤاسة معينة لزوال تلك الكيفيات
الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ
على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
في كيفياتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة سواء لفعلها والمعد
يجوز انفعاله عندنا ثم العلة في معلولها المتوقف على انفعاله ذلك

تكيفها بكيفية من جنس م

الاولى م

مالا ل

فهى ل

تعيين م

هو ل

المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمولد عند تأثير الصورة في تلك
المولد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون
المعدوم مؤثرا وردّ الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت
كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف
تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الاول والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة
الاخرى لا يتصور الا باعدامها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية من سبب
من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام
الالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية
والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر
سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل
يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء البارد
البرد وينكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة
لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة
حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من اسناد الفاعل الى الكيفيات
كما هو مذهب الاطباء ويندفع منهم ما ذكر من الحجج على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسارين معا فلانه
لا يمتنع تناول الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة
الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال
الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في المحتوى بعد

وكلمة ان تلاشي ورد تعيين ان يكون لان اصلا بحيث اذا كان فصلا صالح متصلا متعددا
فيتمشى بحيث ما بالحالات تستعيد الكيفية وجه تنقيصها وان اشرف الاجزاء صغارا اجزاء تلك
الاجزاء بالحالة ما بالتي ينتهي فيتم تنبيه كيفية ما بالتي بالحالة تصير تلك
ضرورة الانتهاء فاذا تهافت محل بعد تلاشي ورد الهي تسرد فيها وسكن فالم بالحالة تنبيه
مشابهة من جاء ان تلاشي ورد الهي تسرد فيها وان كانت متماثلة في الاستعداد لمبول الكيفيات لكن يجوز ان يكون
هي التي تسمى ان تلاشي ورد الهي تسرد فيها فيجب ضعف الكيفية عقل المولد من ما تولد بالاشرف

قوله

حصول

حصول المفرح واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يتحقق ان يصير
المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة
ضدها على ما بيناه من الاستشهاد واقول الخفي على المتأمل العارف بحقيقة
انكسار سورة كيفية الشيء فان معناه ان يتحلل ذلك الشيء من كيفية اقوى
الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان يعدم عنه الكيفية القوية وتحدث له
الكيفية الضعيفة ان الالزام غير مندفع فان كلا من الانكسارين ان كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الا
ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر بعد وبقي ايضا تلك الحالة
متحققة المعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان
يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها الحسي كما مر
من غير سبب ينتفي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة
الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان
تنعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف
منها ثم ان انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود
تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة
تلك الحرارة ولا سبب فيها ينتفي لعودها ولا يجوز ان يكون العود
النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة
الكاسرة من مقتضاها لا تنافي ولا يلزم الدور لان البرودة الزائلة
لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة
الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة
الحرارة هو البرودة الشديدة وكسر هذه البرودة الضعيفة المادة

تنبيهان

اما اذا كان الكاسر لهما

فلما قلنا من المحتمل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسر هاالبرودة
الضعيفة مع حفظ صورة البسائط اشارة الى بطلان من ذهب اخيرا جماعة
في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا
هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى
ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ولبست صورة
واحدة فيصير لها بسيطا واحدة وصورة واحدة منهم من جعل تلك الصورة اول
متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اقوى من النوعيات واحتج على
فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج بل هو كون وفساد لان الممتزج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في
جميع الممتزجات بين المختلفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد
لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء
صور العناصر بحالها على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة لان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية الخالطة للمركبات لا تنهبط عن
الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من يكون هما معا كما يكون مشائيس
اصحاب القائلين بالخليط فانهم كانوا يكونون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها طاهرا بل هي مخالطة من تلك الطبايع ومن
سائر الطبايع النوعية كالدم والعظم والعصب والقول والعسل والعنب وغير
ذلك واساسي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يسري فيها
ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا خافيا عند ذلك على ان
حدث بل على ان يكون فيها ما كان بارزا للحس مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا

وظاهرا

وظاهرا وانا نجد قوم زعموا ان الظ ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غير تفكك اجزاء فلا نانا يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متعاربان فانهما ان كان في ان الماء مثلا لم يستحل بعد الكن الحار
نارية الطبيعة فيفترقان في ان احدهما يرى ان النار نبعت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانا دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن قرس المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا وتبقى في ظلها حرها وبالضرورة لا يمكن ان يكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكون وغير محترقة اياها بل لو لم يكن في الغضا
الا النار الباقية بعد الجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فضلا عن وجودها
لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك بالمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النار التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النار الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكان بعد البرودة ايضا كما كان بعد الذوب اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بالحر في باطنه واعترض الامام
عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا
يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن
بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان

الاجزاء النارية التي في الفرن فيون اغا لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزم مما مر دعوى بطلان
المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث
عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول
نار يتخذ بها يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين ماستين يابستين فان المحكوك كثيرا
منهما تحس بل يحرق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل
وهو الذي يجعل قوامه بالمسام فيتخلخل الهواء الكيفي بالمزاج الذي عليه
منع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة
مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي التسخن
ايضا وكالمتسخن وهو الجسم الرطب كالماء وفوقه الذي يحرك من مكانه
فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا سخن في اناء احدهما
اي مستحكم الجوهر كالنحاس مثلا والثاني مخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات
الضيقة الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع
لوجب ان يسخن الذي في المخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر
وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفروض يحسب على تقدير
هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء
به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ الداخل يخرج وليس كذلك الرابع القمقم
الصياح اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة الكل ماء نارا ويصير صوتها عظيما لا ينفذ فيها
الا بحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج

الماء

الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان من جهة
القياس ان الجسد بين ما يتسخن من قوة والاجزاء النارية لا تصعد بالطبع بل
تنزل ولا قياس هناك فاذن هو الاستحالة ثم تختلف الاجزاء في الاعداد
بحسب من جاء بعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتحدة اذا تصعدت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت
واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احد الذات فا
لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتصير
على الاجتماع مرة ولو لا ذلك لتداعت سريعا الى الانحلال وتنتفي طباعها
ثم ان تصغر الاجزاء الصغر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك
تتفاوت استحالة الامزجة بالقرب والبعد منها الى الاعتدال فتتفاوت
صلاحيتها للاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفائضة
عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعلق بعيد المزاج عن الاعتدال
ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما
كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل وكثير
آثار والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق
صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص
يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان النوع الكيب الممكنة من
العناصر الاربعة غير متناهية وكون بحسب كل تركيب مزاج وان
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط
اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع من مزاج يناسب استعداده
وغاياته المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه

العناصر

اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة و
سائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة
بحسب سنه المختلفة بل لكل نوع من المركبات امزاج مخصوصة بين طرفي
افراط وتفريط اذا جاوزها هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين
يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد
ويسمى عرض المزاج النوعي في مزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى
حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة متسعة لان
تقادير الكيفيات المتضادة في المتسع ان كانت متساوية فهو المعتدل والا
فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية منفردة وهي
اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او
البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين
ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر
فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة و
المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا تعتني بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من
الامور المتساوية بعضا آخر منها وطبائعها والى الافتراق بالتوجه
الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل و
الانفعال فانه يستلزم مدة لا تحرك من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما

فاذا حصل ذلك المزاج للانسان بهلك وكذا الحال نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن من الانسان بل ربما كان من نوع آخر كالثعلب مثلا م

يتسلسل

داعية م

بينهما

مزاج

مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب
بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء
في جهة العلو فيتابع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى
مجتمعة فيحصل المزاج بقاء على ما نحن بصدده وجود ذلك المعتدل واما الاشياء
فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له
من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في علة وقد
يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم
له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصوله
في مكان بعض بسائطه وانه لزوم الخلاء قبل حدوث المركب م
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم
قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا للبعض
البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء والصحيح ان
مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد يحقق ذلك اقول ويرد
على الوجهين انهما انما يكونان على امتناع وجود مركب يتساوى سوله
بسائطه لا على امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا
هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر
الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة بل كان الخارج عن الاعتدال

بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متفاوتة ويكون ميول بسائطه
متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم والوضع وغير ذلك كتفاوت ابعادها
من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام الشيخ وقد يطلق المعتدل
على ما يوقف عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي ان يطبخ
بها الى ان يكون الضرب بانواعه مثلا فان الاصل للحرارة والاقدام وشان
الارنب الخوف والجبن فيطلب بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
والمعتدل بالمعنى الاول يقابله المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقابله المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من
العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما
ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر
مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله
وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما نعلم او كان
تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي
الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون المزاج اما
بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على
وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون
جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج
عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة
والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمتن او ان ينقصا عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما

لكل نوع اعتدال نوعي واعتدال صنفي واعتدال شخصي والخارج من الاعتدال في النوع والصنف انما هو باعتبار الخروج عن الحد النوعي الشخصي لكن بالنوع والصنف فلا اشكال

في الخارج

في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان
ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني
الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون
قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما
الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضربها في اربع حالات هي
زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة
تضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها
وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الاخريين ونقصان كل
مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس وهذه عشرة وزيادة كل
اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان واما كل من الفاعليتين مع كل من المنفعليتين فمجموع
الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلاثة وستون على ما ذكره المعترض
فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر كالاربعة وعشرين

على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد
من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج في كل بزيادة فيهما او بالنقصان فيهما
او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فتضرب الثلثة في الستة تبلغ
الى ثمانية عشر ولكن اجمل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر
على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج
في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
واما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام
خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية واحدة زيادة
كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات
كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج
بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر
مما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبيعي في المزاج مبني على التناسب
بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان الالات عاملا المركبات ان
يكون مثلا حرارة صنف برودة ورطوبة صنف يبوسة فهذه
النسبة ما دامت تكون من عية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان
يكون احد اوفى الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين و
الباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة واما كيف ان
يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها
فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر

مما ينبغي

مما ينبغي فظهر ان الخارج من الاعتدال الطبيعي ثمانية كما ان الخارج من الاعتدال
الحقيقي كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام مما ذكر في
الفصل الثاني اقسام الاجسام والخوض البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها معا
ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام
في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف
ما فرض لو حصوله عند مقاسته معتظم مع فرض نقصانه عنه بمعنى يمتنع وجود
بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي
اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من
فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا
ان كل ما فرض له انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه
اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون بعده
ذلك بان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه
ايضا من مبدا ذلك الخط بذلك الحد مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا
بد وان ينقطع الثاني ولا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو ظ
واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول مثله لدلالة عليه بقوله
متناه وهو ذلك فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على
تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق
المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ
النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني
بهذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية لضلعيها نسبة تامة لما
اشتملا عليه يعني الى الحد الذي بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني

اذا امتد اعشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا
فاذا امتد اعشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين
واذا امتد ثلثين كان كذلك اذرع وعلى هذا نقس وهذا
يعني حفظ نسبتهما الابعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما
مشاه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان
الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد
الاول وهو عشرة اذرع وفي هذا الفرض الى المتناهي اعني
البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني
الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين
الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف هذا
وقد يقال في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان
المتسعين بين صفتي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد
الواقع بينهما محصور بالبرهان فكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين او اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع
يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد
بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على بعد يزدادان بها الى غير النهاية متناهيين لتساويهما
لبعد ما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واما هذا
البرهان اعني البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم

مستدير

مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام
متساوية ونصل بين كل نقطتين متتاليتين من مبادي تلك الاقسام
فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة التي هي انطا
فيحدث عنها ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي
مقادير لها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز
كل نقطة نفرض على سطح محيط بها اربع قوائم وقد قسمت هيهنا
اقساما ستة متساوية كانت كل واحدة ثلثي قائمة محيط بها ضلعا
هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما الان
ذكرهما المهم اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا للامتداد
وذلك لانه اذا وصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل
بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان
مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين وكما كان احديهما اعني التي
بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المتصلين متساويين لتساوي الساقين يلزم ان
يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان
يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين لا
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان
الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج
بينهما ح موصوفا بالاتساع قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا
وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان

الضلعين ل

هما

المفروض ان امتدادهما بعد الابعاد اولا كما يفهم من المقابل ان كلام
القايل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين بالقوة
ما يمنعها انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قايمة او الضلعان
بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يتصل فالمساواة
ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يفرض خطين نفرجان كما في
شكل بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد
ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا الحد ذهابا غير النهاية كان البعد
بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فقول
القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث
وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه
اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشار فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ذكرنا في شرح كلام
المص خلاف ما انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع
الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو
جوز مجوز ان يكون غير متناهية لم يتم مع ذلك يرد على ما ذكر
ان الاستحالة انما تثبت في فرض امرين متناقضين كفرض وجود
زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع
عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصير بين النقطتين
منهما فيما يتناهيان بتينك النقطتين لمسه لا ويكون كل منهما
محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل اتحاد الحد والمحدود
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة

لم يقيد له

الى

لا يدل

نهاية

اي متحدة

اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة
فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفات المعينة لا بد ان يكون المرجح مختارا لذمية
الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كما
على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا يتصور بينها اختلاف حقيقة وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلبس
بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة
انما تصح في حق من يقول بتصغير جميع الاجسام وشاهد التلبس لا واحد منها
بكلام اعداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن
وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية
في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا لان جرم النار قابل للكافية
الارضية وان جرم الفلك قابل للصورة المزاجية وقصة ابرهيم
غلة جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله
خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يتلذ من مماسة النار كما في
النعامة وغيرها ثم بتقدير استواء الكل في قبول الاعراض فلا
يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا يخلو الا الخاص في
الجنس والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب

الرجم بالغيب
صرف ذهن

تسليم

بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا
ان التساوي في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وقال العلم في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التسمية فيه ولذلك اتفق الكل على
تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
كما يقال الجسم اما قابل للابعاد المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي
والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف
الانواع لتخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها
في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة فيه والضم
فضحت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين و
الكثي بحكم الضم يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل فيه في الذات بل ان كان معنى تغير
العوارض والهيئات لا يعني ان الحس يشاهدها باقية ليرد
الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم
ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق
وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم
ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا جعل
النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين و
انما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان

الاعراض

الاجسام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقول انه
ينتفي لطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا
بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال العلم ان هذا
النقل عن النظام غير صحيح وقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى
المؤثر حال البقاء فذهب جمع الى انه لا يقول بتناهي ابعاد
الساموعون ان احتياجها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت حادثة
غير باقية فتكون عنه ابو هو من كلامه لما يتصل بعين انها غير
باقية بذاتها بل مؤثرها وجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي
الطعوم والمشمومة اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح
كالهواء فان خالي من هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعلى الا
فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى
الى السفسطة ونقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه و
ادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف
على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم من اللون بعد الاتصاف فان
العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب كونها امتنع خلوه عنها
قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو كمي اللون
والكون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف انما هو موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا الفرق
والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على

حساس

بلون الموجود

ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين
مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز دوبها
بشرط الضوء واللون وهو مذهب الذي اختلفوا في ان الاجسام هل هي
من مادة بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست من مادة بذواتها بل
الهوى اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والالوان والضوء الجزء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل يحكم
بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها من مادة بذواتها
واختار المص هذا المذهب وادعى الضعف في ذلك واشار الى الجواب عما
تالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا
نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فكون الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكل من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطول قابلا
للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئيا فالجوهر
مرئي وصعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله
وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال اخرى والانتقال من حال الى اخرى

لا بد

لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو سبق زماني
حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق لئن يوجد
السابق ولم يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير مفهوم وان
اردتم انها تقتضي ان يكون كل جزء فرد منها مسبوقا بالغير
فهو ممنوع لانه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها
جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة
اخرى الى غير نهاية ويكون ماهية الحركة قدرية محفوظة بتعاقب
تلك الافراد الى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل
واحد منها بالغير منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بالغير اذ
غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات
حتى يلزم انقطاعها فتكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير
واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قولكم الحركة تقتضي
ان تكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية
الحركة مركبة من امر يتنقضي وامر يحصل لان الحركة لا بد ان تكون
منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر الحاصل مسبوق
بالامر المنتفي وماهية الحركة الحاصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر
المنتفي عن ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية
الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنتفي والامر الحاصل بانية معها لان

لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل
جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضي لا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد آخر
منها لا مسبوقية المهية بغيرها من الماهيات وكذا الحال اذا قسم ذلك
المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين
ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات
الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم الجزء الذي يجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الآن فلا يوجد مهية الحركة في الآن والا لوجدت في ضمن جزئي
من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الآن وانه محال
ودفع ذلك بان الآن ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع
فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه بل
اجتماع النقيضين بل معنى كونها آنية ان تلك العدمات لا بداية لها
ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فلئن فرض
شيء من اجزاء الآن الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الآن انقطاع في
جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدم لم يكن
هناك عدم الآن الوهم ناصر عن ادراك الآن فيحسب ان في وقت
معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سند كون
في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول
والحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة

كاف

كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها
فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين ثبت
ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا
كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع
جزئيات مهية حادثا كان المهية ايضا حادثة ثانيها طريقة التطبيق
وقد عرفتها في بحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو
كانت الحركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة
مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق
الكلام على ما هو وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على
امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا لا انها طريقة التضايف
تقريرها ان الحركة حينئذ لها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
مسبوقة ونجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كان تلك
الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دورة معينة او ما
لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة
التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية و
كل واحد من اجزائها الآخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ
لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة بخلاف
سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية ان يزيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان

حقيقتان بحسب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احديهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع
زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من
ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك
القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدم الواجب لذاته
يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه
محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان
القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم
الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور
المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف
واذا امتنع عدم ذلك الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع مشروطه ايضا وهكذا
الى القديم الذي كلامنا فيه وهو باطل واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تحصر في الفلكيات وحركتها واجبة
عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها
الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة يصح على كل جزء من البسيط
ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما
هو لا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا
ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه

احدها

احدها الاول ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الا
العلة الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب
عن ذلك بان الكون اي حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون
موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون موجود كالحركة وقد يستغنى
عن تعيين الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا
الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من
كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول لئلا يلزم
خلو ذلك الجسم عن الكون والا يلزم الثاني وهو ظ واما بطلان
القسم الثاني الاول فجاء بناء بحدوث السكون واما بطلان القسم
الثاني فبطريق التطبيق والتضايف فانها اذا لا نم ان القديم لا
يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثانيها انا لا نم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه
وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدمه ان لما كون عدم
حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه
لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الذي يكون
ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او
بواسطة ازلية كان وجود الممكن الذي لا بد ان يستند الى وجود
الواجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زوال
مستلزما لزوال الواجب اعني عدم الواجب الذي انتهى اليه استناده
الاضافة بيانية

وامتناع حمل العوارض الخارجية فيكون السكون

دفعا للتسلسل

فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الممكنة الأزلية جاز ان تستند
كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى
عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا
الى لا نهاية له وليس ذلك بمستحيل واما تناهي جزئيات
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وقد
حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمح اي المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا لجزئيات
الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون
ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف
باحديهما من حيث هو ذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان
كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه
سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المستدامة من الآن مرتبين احدهما
من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو
بالاعتبار م
بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان متطابقتين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف
بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق
اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة

وذلك

وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في الوجود والحادث الآني لو
سبق محض فلا يمكن ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
الا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فان اللواحق متناهية في الماضي لو
انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها عقد ا
متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير
متناه حق وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة
في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بل العمل ما وقد مر مثل
ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب متطابقة
العلية والاخرى بحسب المعلولية والفرض بحدوث ما لا ينفك
عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول المتناهية المتعاقبة ايضا الاول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث م
والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا ضرورة
فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء
على ان المجردات لم تثبت عندنا فالاعراض القائمة بها ايضا فيثبت عندنا
فيخص الاعراض عندنا في الجسمانيات ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام
حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما ثبت حدوث الاجسام
واعراضها اردنا ان نشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فنقول الدليل
الاول منها ان الاجسام واعراضها ايضا ان نشير الى اجوبة لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على حدوث امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح حدوثها له
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث

واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل
والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مخصص بوقت
حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان
لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان
الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم والتفاوت
بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاوقات
لا من الاحكام الوهمية في الامور التي هي الصرف وانها غير
معقولة اصلا وفيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على
ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث
بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده من ترجيح بلا مرجح
واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما
عداه من الاوقات لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين
لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق
الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به
الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق

بجميع الاوقات باسرها الا ان لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل
بوجوده في وقت معين فاذا حصل ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول في توقف وجوده
على حصول ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة
القديمة حادثا فلنا الكلام اليه فان كان حدوثه يتحقق بتعلق
آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان
يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان
يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى مرجح اذ
البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا لزم
ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيما لا يتغير
الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عند المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة
كما في الحوادث اليومية فان قيل ثم الشرط المتعاقبة انما يحصل
فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها فيصير
الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض
عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني

فرض کرده حتی تا صور کنیم بلکه تا بزرگان وجود کنیم

ليس له مادة حتى يتصور ان الشروط المعتبرة في حدوث العالم
عليها قلنا لانم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في
المادیات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لا موجود عن المادة
ويتابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط
لحدوث العالم الجسماني نقول الدليل الثاني ان موجد الاجسام
لا يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما
يفعل بقصد وتمييز فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا
اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد اولى به من تركه فكان حال الايجاد محصلا لتلك الاولوية
ومستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وبين ابطل
فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا لان الموجب
القديم يجب ان يكون قديما قبل تحقق عليه ان نقول ان الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة
قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير
النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل
في الحوادث التي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نم ان
المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على
تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان
الاشاعرة ومن اتفق معهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد

والاختيار

والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بتساوي العطشان والجائع
وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي
يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح
بلا مرجح قالوا ترجيح احد المتساويين على الآخر من طرفي الممكن
بلا سبب من جهة من خارج حتى وذلك البطلان كيف ولو جوزناه
لسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير
داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس ترجيحا بلا مؤثر اذا
كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم
بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف
اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح
هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ويلزم
التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب
المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يعتقد وجوب الصلاح
فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه
عنه وجوع الغرض اليه تعالى لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا
الى المخلوقات ودعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء
فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي
ذكرناه لا يصدر منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا بغيره ناقصا
في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا

عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار يعني كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت لا اتفاقا نعم الدليل الثالث
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت
الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد
ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة
فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس و
المادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم
ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد مضى مقدماته ولا نم
ايضا انها لا تنفك عن الصورة ولم يتم دليل تقريره الدليل الرابع
ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا
يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف وان كان الزمان
قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو
محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم
ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا و
لو سلم فتلك القبلية لا تستلزم زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم
بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقدم
تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل الرابع في الجواهر
المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك
الباري تع في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

ومباينه عنه وهو تع فساده لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب
والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة نعم
استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه من بينها بيان الاول منها ان الممكن
منحصر في العرض والجواهر المحضة اعني الجسم والهيولى والصورة و
النفس والعقل فاول ما يصدر عن الباري تع لا يمكن ان يكون عرضا
ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم
يوجد اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول صادر
عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر
ايضا عنه الامران والواحد لا يصدر عنه الامران فان ذات الباري
تع واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما
هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تاثيرها على المادة
اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة
على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوساطة اشياء
استنادها الى الباري تع والا لزم تقدم آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة
في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على
ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط بالاحق في
تاثيره اي لا سبق لمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز

مشروطه

ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض
يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا
على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط
وهو العرض في وجوده بما فرض الاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة
لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتأثير فانها هي القابلية
فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير والى هذا
اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لقولهم والا لما
انتفت صلاحية التأثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار ان المادة بالحمل
ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولما لما انتفت
وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلول
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة ولا سبق لما انتفت صلاحية
التأثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل
ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير
العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى
والاستقلال به في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر
محتاج اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان
الباري تعالى واحد من جميع الجهات الخاص والاسلوب وهذه
الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتأثيره

معطوفا

المكنات

بل هو مختار يتولد ارادته او علمه او هو موجب في حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده

آثاره

آثاره كما جوز ثم تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهات الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا
نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الهيولى في
تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتأثير فهو
ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه
اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك
على ذلك التقدير علة مؤثرة في معقولها ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا
الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو لزم كون
القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة
له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان اول ما
يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم
لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمتنع كون الصفة
عين الذات لو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون
هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا بجزئي الجسم اعني
الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين
الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر
المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات الحالي للمكان هو

الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان ح

الجوهر المتحيز في الجهات اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما
يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء
النفس لا يستقل بالتاثير والا استقلت به بل يكون عقلا فهو
المطلوب ههنا وكونه محركا لا مقدح فيه فلنا لا نم ان جزء
النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال
الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير
الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان
النفس لا تؤثر الا بالآلة الجسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض
خوارق العادات كالسحر والكرامة والجواب من هذا الفصل
على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل فلا يعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني
عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض
احواله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها في او المادة بدون الآلة
وظهر استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية
ليست بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من
بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة
فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة والنقلة عنه جايزة
وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل وما استوى فيجوز ان
يكون في طبايعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة

المستديرة

ولما لا يكون

المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون ميل
مستدير وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان
التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد
فيه من مبدا ميل طبيعي ومع وجود مبدا ميل المستدير في الجرم البسيط
يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة
الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا
والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج
الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير وكل منهما ممتنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه مستقيم اصلا وما فيه
ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد
الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية
متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك
ميلا طبيعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج
عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان
الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا
ويتركه لا يحصل بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون
الا بالاختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة و
اما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له
ان كان ثانيا وقيل لا يتم لم لا يجوز ان يكون الحاصل بالطبع نفس
الحركة دائما مطلوبة بعينها منه ولا نا نعقل الحركة لذاتها تنتفي
التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فيتعين ان يكون لذاته

فيكون نفس الحركة

فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب الارادة المحركة والارادة
تستلزم التشبه بالكامل اى بالذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان
الارادة تقتضى ان يكون المريد بحيث يمكن الحصول لان طلب المحال محال
وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس
اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافى
غضب وهما على الفلك محالان لانهما قائمان بالجسم الذى ينفعل
ويتغير من حالة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية
لا تخرق ولا تلتئم ولا تسكن ولا تفسد ولا تسمو ولا تربو ولا تتخلخل
ولا تتكاثف ولا تتحيل والجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا فى اوضاعها
التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثانى
وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل شبه احديهما والاول ما كان تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول
والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال فى
الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا تنال
اصلا فلا بد من اليأس عن حصولها هذا استدلال فيلزم الانقطاع
لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة الزمان الذى يمتنع عليه العدم
مطلقا اى سابقا على وجوده او طارئا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اى
طلب غير الممكن محال وارادة الحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة والحاصل
بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمط ولا يجوز ان يكون

الى قوله
لا على سكون
صح

تشبها

تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر
اى تشبها بعد تشبه بحيث يقضى تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بتعاقب الافراد الى غير نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول
تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم
انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية
اى الكاملة
بحركة الفلك يستحق بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل
فى كل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يبق بعد نزول
وضع ويحصل وضع آخر ويزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ منهما
بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه
الحجة جعل قوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل
موقوفا على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا دوامها
وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب بما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع ولم لا يجوز ان يكون
لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب الحاصل
اى لا نسلم ان طلب المحال محال وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المغيرة
للفلك لا تقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون
بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم
يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال
من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم

بناؤه

فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم
جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق بجرم الفلك صورة متوعة مقتضية لوضع
معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبايعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع يصعب عليها الانتقال عنه
قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء
فيبطل بناء على ان الاحكام حتى العائق الخارجي بوجه هذا في ذي الميل
المستقيم والمركب نعم نبلغ ما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز ان يكون زوالها
بحركة غير هي اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزام جواز الحركة عليها بالنظر
الى طبايعها ظ لا ستره فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت
ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء
طبايعها العدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هذا وايضا ان
النصف من الفلك من قبل الانف والنصف الاخر منه تحته فلو فرض ان ما سوى
الفلك من العناصر والمركبات جالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني
من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني
منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات
طبيعة واحدة بسيطة بالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا و
التحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى
الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة
فيبطل ما ينتج عليه من امتناع العائق الخارجي وامتناع الخرق والالتيام و

الخلل

والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم
ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميله ميل طبيعي ولو سلم فلا نم
ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز
ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساوي لها في القوة مخالف لها في
الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد الميل وعدم العائق لزم وجود
الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرط كعدم
الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب
او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يلزم الرجاء او يكون المطلوب صفة امر اخر غير قار تحفظ لوجوده
بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه
به ليس هو الواجب تع لم والا لم تختلف الحركات في الجهات تلبيا
يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف التوابل كالنوع او الا
الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك
لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية
بين المتضائفين والا لامكن المتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد
وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا
لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر تحتوي بعضها على بعض
لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي كان لا
بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما

من فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب عن مرتبة تأخره بالذات عن وجوده ما هو علة له
اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر في نفس الامر وذلك انه اذا انتفى الخلاء في داخله
كان مملوا لا محوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل
هما متلازمان في التصور ايضا عن مرتبة انه اذا تصور عدم الخلاء
في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يقضي ان عدم
الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لنبوة تمادن معنييهما وتقاربهما
كما لا يخفى وظهر مذهب المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما
في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير
واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون
ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك بيان ذلك ان
الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة
اصلا لانما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا المختلف المذكور اعني
امكان الخلاء لانه اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي
لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا المحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم
يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض
ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم

من ان

من ان الصورة شريكة العلة الهيولى واذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات
عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي
ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة
للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان النائي اشرف من المحوي لكونه
البعد عما من شانه ان يفسد بغيره واقوى واعظم منه لاشتمال الجسم الصورة
والمقدار على ما هو مثله زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف بالاقوى
والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثله يتبين انه لا يمكن ان يكون شيء
مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان
ان موجد الجسم المحوي ان يكون جسما او جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وتعالى
هو ما الواجب للعقل والله اعلم بما من تعين الثاني وهو المطلوب
منع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور من وجوه ثلاثة
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن
وجوب عدمه بالذات ينافي وجوبه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب
بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان النقيضين اذا لم يمكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الانفكاك بينهما فلا لزوم
كما انه لا انفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير
يكون ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات
وانما اقتصر دليلا على المنع حتى يصار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء

بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه
ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي فمم لان وجوب المحوي بالحاوي
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوده
كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم فانا قد بينا هذا
على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا
فلا مم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم
ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن
هناك خلاء ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو
وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود
او الخلاء فرض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه
واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصولا لشيء فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي لغير الحاوي فلا يكون
امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي لغير الحاوي فجاز ان
يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا
يتقدمان في الوجوب بالذات مم فقولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع
احد المتلازمين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان
ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك بينهما

عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها لا يستلزم ان يكون مم

مم

الحاوي

يكون

يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات
الواجب تع ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا ينافي
جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا
الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم بناء في امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم
مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول
الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نم الملازمة
بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في تقرير المذكور
اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء
يتحقق بينهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن
الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل المحوي بعد اعتبار
وجوده وبين وجود المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار وان
الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم
عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا تحقق الملازمة
بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا
في مرتبة الوجود فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا
بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا
في مرتبة وجود ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود
احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا

عنه في المرتبة وإما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب وجود الآخر في
تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة المحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ متعلق
الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ متعلق الحاوي واذا لم يجب
ملأ متعلقه لم يجب عدم الخلاء بالغير ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان
وجود المحوي فذلك مسلم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي
فذلك ممنوع بل لقائل ان يقول لا يجدي نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم
الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب
سلمنا ذلك لكن للمتوهم ان يقول ان الهيولى متأخرة عن الصورة فوجودها
لعلة الهيولى قلنا لو سلم تنزيه عنها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها
في مرتبة سلمنا ذلك لكن للمتوهم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه لما
كان المحوي اكثر سخافة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم
منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى
تعليل مثل هذا الحاوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات
البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تنزيه ان موجد الجسم لا يجوز ان
يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه
على ما سبق من انه يفرض في صدق التأثير على تأثير المقارن الوضع
الجسم قبل الايجاد لا وجود له والمخزنية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة
الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مجردا عن ذاته ومعلوله وهو اما

الواجب

شوم چو بلبل طلب مهوش عکو بتو از وی و زارت برکنی

الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان
قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه مقابل يجب ان يكون
علة للجزء الاخير واجتماعه مع الآخر بالضرورة في الاشارات
يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل صورة جسمية اخرى
ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة
صورة جسمية اخرى تكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد
ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة فكان وضع مادته بالقياس
الى الشيء مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوجد شيء
في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام
ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية
غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
واحد من جزئيه والا لكان الفاعل الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في
المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان
اشتراط الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد نطقنا عليه وايضا بعض
افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك
الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر نقول
ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم
صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم
فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني او
الثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما

لا يكون الا يوجد الامر الاخرى يجب ان يوجد الاخرى متى يكون موجبا للجسم
الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول للاجسام لتاخره عن الجسم الذى وجد
جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد
الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية الظهور

مبحث النفس

واما النفس فهى كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة وقد عرفت
ان المجرد المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق
لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدأ
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية هى مبدأ
الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما والنفس الناطقة
الانسانية يتنفسون بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكون به النوع اما فى ذاته ويسمى كمالا اول كصورة السيف للحديد او فى
صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغى للنوع من العوارض مثل القطع للسيف
وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع فى نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
المتفرعة على تحصيل الانواع فى ذاتها وقولهم لجسم يخرج عنه صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسى وغيرها وقولهم آلى يخرج
صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات و
قولهم ذى حيوة بالقوة ان اراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لما يتبادر من لفظ
الصلاة الى ما يكون ذا حيوة بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية

كهيئة

الكمال الاول المحصل للنوع

طبيعى يخرج عنه

والانسانية

والانسانية ويخرج النفس السماوية على رأى من يقول ان النفس
الناطقة للفلك الكلى وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له
فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية
التى هى من افاعيل الحيوة يكون دائما او بالفعل لا كما فى النبات والحيوان
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية
والخلف انما تعقل الجزئيات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على رأى من يقول ان للافلاك نفسا وانها ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وانما يرد
عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على
الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل فى
التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن
الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه
صور العناصر والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن
الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والعناصر
خارجة من التعريف بقيد الآلى فانها تفعل افعالها بدون آلة تتوسط
بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذى حيوة بالقوة
لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا
للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس
عليهما بمعنى اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانى
باعتبار فعل متحد على نحو واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو

كرة

ذكره

على مبدائه فلما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر فيها اختلاف الافعال خرجت
النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التفريع على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك
نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات الى الشيخ ذكر في
الشفاء ان النفس اسم لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح التعريف على المذهبين
لان فعل النفس السماوية انما ليس على نهج واحد عادم للارادة بل
انها تختلف ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على
الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية
والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كما اول الجسم طبيعي
آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتكاثر ويتولد فقط اي لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كما اول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويدرك
بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كما اول
الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكره في تعريف
النفس عموما وخصوصا ليس بتعريفها من حيث ماهيتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس
انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان تؤخذ الجهة في تعريفها
كما يؤخذ البناء في تعريف البناء من حيث انه بناء وان لم يؤخذ فيه من حيث انه
انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي وسيلة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع
تعالى بما له من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين

آلي تعقل الكليات وتستنبط بالرأي والنفس الفلكية كما اول الجسم طبيعي

تحرك

البناء في تعريفه

في تعريفه

معرفة

انتقال الذهن

من عرف

من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا
في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن
واجزائهما وانها جوهر مجرد متحد بالمهية في الافراد الانسانية
حادث لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وانها تعقل بالذات
واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوة التغذية والتنمية و
التوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل
على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس
عين المزاج الذي تتغير بتغاير البدن بوجوه الاول ان النفس
الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد
متنازعة الى الانفكاك انما تجمعها على الاجتماع والتاليف النفس
فيكون حصول المزاج معتمدا على الالتيام والتاليف وقوة
النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار
بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات
تستعد لقبول كمالاتها الاول من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت
النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها
اخلاطا وتهيئ من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة
منيا ويكون تلك القوة محصولة حافظة للمزاج الذي تحفظه كالصورة
المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم بتسديد كما لا يجب استعداد

يكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنمو وتتكامل
البدن الى ان تستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها جميع ما تقدم مع الافعال
الحيوانية ثم تتكامل الى ان تستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما
تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يكمل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف
عليه الصورة الخيالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم
باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات
مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال
النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان
وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل
فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل
على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول الذي
زعم ان النفس عين المزاج لا يلزم ان كل مزاج نفس بل يقول ان الامر
ما يبلغ من الكمال والتركيب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لافعال يصدر عنها
انتم الى النفس وتثبتون بها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج
وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يحبس الاضداد المتنازعة
الى الانتظام على الاجتماع والتأنف الى حصول هذا المزاج الذي هو

ان لا

على تلك الصورة

النفس

النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك انما جاء في غاية الامر ان يلزم توقف نفس على نفس اخرى سابقة
اي كون مزاج ما في بدن ما يتوقف على نفس ما
عليها تعد المادة لفيضان الاحقة عليها والاحق فوق ذلك الثاني ان
النفس والمزاج متقابلان في الاقتضاء فان كيفية النفس المحركة الى
جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض اذ يقتضي الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال فالمزاج في الاقتضاء يدل على حالة
المتضيين والباشار بقوله والممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان
الممانع للنفس في الحركة اولى جهتها هو اجزاء البدن فانها اثقلها فتميل الى
السفل فممانع النفس في الحركة على وجه الارض دون الصعود الى موضع عال
هو المزاج فاذن من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة لي شيء منهما
الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان ذبول المزاج عند طفولية
لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير
الزائل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل
بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
الادراك بالمحسوسات لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة
له انعدم بها فكيف يدركها وما بين مغايرة النفس للمزاج الا ان يبين
مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني
ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي الذي عن قصوره والتصديق بثبوته في جميع
احواله وغيبته على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة بجهة وراجع نفسه في هذه
الحالة لم يشك في ان من شك لا ان مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة

حالة الـ

والمباطنة بالسكر لا تغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم
السكران بقي ذلك التعقل على ذكر حاصل له والعارض وتعقل عن بدنه
واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان
يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يحس
شيئا من اجزائه ولا يتلمس اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا
برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا
وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها ولا يكون
ذاته شيئا منها وقد ذكر بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية
الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نزاع انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء
الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه
لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهي لا انه يجب
ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء و
غيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه
يمتاز به عما عداها ومغايرة ما يقع المشاركة به يريد ان بين مغايرة
النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيها بين الاجسام
ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية
طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية
كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعله مسئلة ويبين
وان اراد الجسم الشخصي فذلك هو البدن بعينه وليس هاهنا يقع الشركة فيه
ومغايرة ما يقع البدل به يريد ان بين مغايرة الجميع ما ذكر اعني

ذاتها في حال النوم او السكر

المزاج

المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية يدخل فيه الجميع بانها متبدلة
اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايبس ارطب وايبس
واما البدن واعضائه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد و
تنقص مع ان النفس باقية بها انها من اول العمر الى اخره كما يدل به البديهة
وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل الظاهر في الاجزاء الفضلية
والعوارض دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست الا هذا
الهيكل المحسوس منه وهو داخل في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل
بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل
السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من جسم مع تشخصه
يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا
يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها
كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره
الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي بحسب مجرد بقي ان
النفس الناطقة ليست مختصة بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين
ان النفس مغايرة البدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا
لكانت عين البدن او جزءا منه ض وة انها ليست جسما منفصلا عن
البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس
تبين انها ليست جسمانية ايضا قلنا علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى
الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه فبين الاعراض المذكورة تجوز عارضها يعني ان عارض

بالتحلل

النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فان من جملة
معقولاتها الواجب تع والمجرد لا يمكن ان يحل في المادي لان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة انتهى
بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالماهيات التي
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا
لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين
وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مشتركا بين
كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين
والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان
صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر يعلمها النفس من هناك كما تدرك
ما انتقش من الخير بالمستثنى الا انها بل يجوز ان يكون العلم بمجرد انكشاف
من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة
مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا
يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما لم هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف
هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون هذه الصورة مجردا عنها سلمناه
لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض ينفي اتصاف ما يحل فيها بها
فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيها بها الا يرى ان
الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه
لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا

ينافي

ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال الاول يندفع
باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف اقول ما ذكر
خبيث بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في
الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انتصابها دليل
على تجرد النفس ثم يرد ان النفس الناطقة غير منقسمة والاشياء
من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
التي لا تنقسم كالنقطة والوحدة وغيرهما من
البسائط ولا يخفى انها تعقل حقيقة ما فان كانت جسمية فلا
فلا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه
قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز
ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية
متشابهة الاجزاء في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك
الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول
واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فتعقل
الجزء الواحد كناية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية

يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
اللم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية
فللاولى اما الكبرى فلان المادى اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد
عليها انا لا نم ان العلم بطريق الانقسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة
للمعلوم فى تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتها للاقسام و
عدمه لانه من لوازم الوجود الخارجى وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من
التساوى فى الماهية التساوى فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه مما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل
مادى منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب
عليهم فانا نقول للنفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها
منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهى منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التى تعقلها النفس الناطقة
منقسمة الى اجزاء مقدارية وقولها على ما يجوز المقارنات عنه يعنى ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان اقوال المادية
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية
وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية طارية على الجسمانيات
كما فى النفوس الفلكية المنطبعة وميول الاجسام العنصرية اقول ولو سلم
انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها
لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد وهى تقوى
على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تتخطى معقولات لا نهاية لها دفعة

واحدة

واحدة فهو ممنوع الا ان تريدوا انها تتصور مفهوما كليا ولا تلاحظ
افراده الغير المتناهية فى ضمن ذلك المفهوم الكلى اجمالا والقوى
الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لا نها لا تقدر على
تعقل الكلى فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك
ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن
توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن
ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما من آلة لها فى سائر الادراكات
والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محالها منطبعا يعنى ان النفس
غير حالة فى جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لا يحصل العارض
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منطبعا اى لا يحصل
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منطبعا
اى فى وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها لبدنها وكل عضو من اعضائه حاصل فى وقت دون
وقت فلو كانت حالة فى البدن او فى عضو من اعضائه لكانت
دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفى
فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الامور الخارجية فان
كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة
وان كان الثانى لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة

يرجع الى الوجه الاول

يتعقل

الحكم له

يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه
يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف
ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه
النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية
مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان
كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان
في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة
في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك
المادة قطعا فاذا التقم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان
جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية
قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر
ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محلها
لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها لو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق
لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها
بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على ايضا امتيازهما
من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي و

الاخرى

الاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في
الآخر مع كمال لهما في محل واحد اذ لا تغاير ههنا الا بحسب الماهية ولوازمها
والمحل بالعوارض المساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض
الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين
للآخر وهذا القدر كاف في التباين ومبنى هذا الوجه ايضا على ان
العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا لدل
على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
بشيء منها اصلا ولا هما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم
لها ولا يلزم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
لوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى
شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى
شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها
دائما وليست مدركة للقسم الاول الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها
من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا
فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من
القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها
لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو ان ادراكها
لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما
يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق

نیم ترنگ کشت تیر مکث چین چین میفرانک اف مکث چین
نان کل تحت کوشت کل کم خرا زابین نام ما فی نجو کل اندر زمین
کرتو ابین ایمان زنان خالی کنز پیرزکو هرکن خیالی کنز ریشها رخن بر فلکم شده
براده تنی بمرز بین فکالها جان کشاه سوی ایا بها قوه برکنن اولم شده

الحصول والفرض الكلام في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم
ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية لصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس والا يلزم
علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد
بانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس
كالقدرة والسخاوة والبر والشجاعة وغيرها والاستلزام استغناء العارض
استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون
مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا
هو الوجه الاول بعينه ولا نسلم الثانية يعني ان النفس الناطقة غير
منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال
لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال
الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما ترى في قوتي الحس والحركة الحاصلتين في البدن فانهما تضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت
الآلة البدنية في النقصان والانحطاط وان قيل الانسان في
آخر سن الشيخوخة قلما يصير خرفا وينقص تعقله فقول اجمل
قوة العقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال
العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم
عاقل بالآلة اذ جاز ان يعينه في آخر العمر عن تعقله

الذي

الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان
لم يكن حالا فيه بخلاف اندياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل
على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان
يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد
تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد
فان جودة العاقلة كما يكون بحسب القوة يكون بحسب التمرن و
الادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشاغل يقدرون على
ما يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة لا يبقى
الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن
والاعتياد اثر يعتد به فتعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون
للمزاج الحاصل في زمان الكهولة او فوق للقوة العاقلة من سائر
الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة وتحصل الضرورة دليل
آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة
في الاجسام تكل وتضعف عند تواتر الافعال ولكن بعد فصول
الفاعل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما
التجربة فظاهرة بل نقول بما يبلغ وهن القوة حد يعجز
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء
لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد
لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية
لا تحس الرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فان
قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان

التعقل

بالاستقصاء

افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك
القوى كتأثر عمل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بتأثير تهيج طبيعة المنفعل وبما فيه من المقاومة فيوجب
الفعل وان كان منتهى طبيعة القوة لكنه لا يكون منتهى طبائع
التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي
الوهن فيها جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضرب ذلك الوهن
والكلال فانها قد لا تكاد تنتقل عند ادراك الافكار المؤدية الى العلوم
بل تقوى بذلك ان ذيادكالاتها وانما قلنا قد لا تكاد النفس ولم
نقل لا تكاد اصلا لان القوة العاقلة اذا كان تعقلها معاونة من
القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونتها لا لضعفها
في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما الثاني فلما قال الامام جاز ان يكون
العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا
يبعد اختصاص بعضها بالكمال دون بعض واما القياس فلانا
نعلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد ينتهي وحدتها اذهب جمع من الحكماء
كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما
تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والآلات والادوات
اختار المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس
تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية وقيل يشبه ان
يكون قوله صلوات الله عليه الناس معادن كمعادن الذهب والفضة

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان
هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها
بالمهية لسائر الافراد حتى لا تشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه
لم يقل احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت
حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية
يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد
لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر فيه في حدها داخلا
الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية
كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب
السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو يحتاج
في ذلك الى ضم معنى جوهري الى جواز ان يكون ما يعقل من النفس
يحصل حدا لها من غير اعتبار الانواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على ان اختلافها في
المهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة و
الخمول والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب
المزاج فان الانسان قد يكون حاد المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا
قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد
قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه
وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف

المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان
الجبان اذا تلمذ في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا
والبخيل اذا تلمذ بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت
هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا
نجد بين شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما
يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل و
العفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس نفس
ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم و
مشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ لا يمتنع ان يتفق لانسان
اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته
الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة
والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه العوائد والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية
واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك
لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من ان
ان الاوضاع الفلكية او يكون التركيب في تلك الاسباب من
النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واغراض شتى
ولما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة وتبعه التوافق
في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات

النفوس

النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة و
هو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو وابتاعه الى
ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه الملتيون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار الحكم الاول ولهذا
قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس الناطقة ظ على قول
الملتيين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر
المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان
النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة
ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان
تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف با
لاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تنكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى
الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بطلانها عرفت
من ان العدم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس
ولما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر
لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول

الكيفي والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اشتهر الهيولى على ما سبق
مادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة
وثانيا لو سلم ثبوت الملازم في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة
وتاثرها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال منها الى هذه الابدان
وهو التناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير
تعددها في الازل لا يكون مختصة بالنوع على ما سبق ان ما ليس له مادة
يكون نوعه منحصرا في شخصه ما سبق عن ان الاتحاد بالماهية والتشخص
بالافراد انما يكون فيما له مادة ونتم الكلام بما مر انفا والاعتراض
عليه انه مبني على مقدمات قد مر من بعضها في محل اثباتها وايضا انما
يتم بابطال التناسخ المتوقف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وعلى مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو
لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد
الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال
من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه
نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة
يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد يجب حدوث النفس لما مر من لزوم وجود المعلول
عن تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا
لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال
التناسخ المتوقف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا لنقصان

دليل نفي التناسخ

بيانه

شروط

شروط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لم يجوز
ان يكون شرطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الا
فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان
يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض
بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا
والا استغرق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد مبينا
وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم
ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة ظاهرا
والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وبائي عام فيهلك
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان
الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا اما
ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
وان لم يكن هناك الا نفس واحدة فكانت متعلقة بهذا البدن
الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر
ان لو كان التعلق ببدن اخر للزمانية وعلى العود واما اذا

استعداد

كان جائزا او لا لزما ولو بعد حين فلا الجواز ان لا ينتقل نفوس
الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد عدوف الابدان الكثيرة وما
ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج
بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها
انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر
انسانى ولا تدل على ان النفس لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من
البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الآخر
وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة
ولا تفنى بفنائه اتفق المتكلمون بمغايرة النفس للبدن على انها
لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب و
السنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا تنتهى
الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت
لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا يكون ذلك المحل
موجودا لانا نتكلم بالامكان الامكان الذاتى الذى هو امر عدمى
لا الامكان الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلا بد له
من محل موجود ويجب ان يكون الشئ محلا للامكان وجوديا هو
مباين القوام له او الامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة
ان يكون الشئ مستعدا لحصول مبائنه له او امتناعه عنه ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة اللائقة
به او لعدمها عنه بل الشئ انما يكون محلا للامكان وجوديا هو متعلق القوام

بحث بقاء النفس
بعد قطع العلاقة

به اى مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اى مستعدا لعدمه
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود
السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل
للامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد
ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها
وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى
لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله والى الاول لاستلزامه
كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان
يكون ذلك المحل هو البدن لانا نفرض فناه عدميا فان قيل فما
الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس
بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا
النفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة با
لبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا لان تعلقها الذى بينها وجهة مقارنة النفس للبدن فمن
هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها
على معنى ان يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها
مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما
توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان ذلك الاستعداد مسببا
اولا وبالذات لا تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة

قد فنى ل

تفنى ل

وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كان بعينها
الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليتبع قيامها بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون
البدن محلا للامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم
النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها
من حيث انها متدبرة لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها عنه على عدمها
في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل الامكان
الاول وبرهن عليه بجميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي
ولا تصير مبدأ صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب
بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على
البدن فتكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام
مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة
نوعية لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان نفس واحدة
بدنان فيتبع عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا

انها

انها متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها في ذات
النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان يرتسم صورها في الآلات
لا نزاع في ان مدرك الكليات هي النفس واما مدرك الجزئيات على
وجه كونها جزئيات فعند بعضهم هو النفس واختاره المص وعند بعض
الانسان هو
الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يكون مدركا لهما فالمدرك من
الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا
بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات
ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها
لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني
بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد تخيل من
مجنى بربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين الموضع
الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اوين فيمكن ان يستند
هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله لمحض اختلاف
يمين جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الهيئة
ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر
وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان
يكون المحل الادراكي كذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة
الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المعقولات

النفس

بحث القوى

الوجه معان حرية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بعونة
الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذاتها
واللازم باطل واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك
الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وفيه بحث بانهم
صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات
واما ادراك الجزئيات المجردة كالصورة هويتها فلا حاجة فيها
الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي
او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك الحيوانات
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي
وهي قوى يشارك بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس
الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل
بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها
تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة
اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة
لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلثة تسمى نباتية
لاختصاص النبات بها بل لانحصار صورتها فيها وتسمى
طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الحلو الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها باعمال حرارية ثلثة احدها تحيل

فيه

بهام

التي م

جوهر

جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة بالقوة
من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة تسمى اطرولوجيا
وهو عدم الغذاء واما الثاني الالتزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه
وقد تخل به كما في البرص والبهق فان البدل والالتزاق
موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة
لا بد وان يكون بقوى ثلاث لكن القوة الغاذية هي مجموعها
او قوة اخرى هي تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك
الثلثة والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثابتة
وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها
اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بها
اذ في كل عضو منها قوة تقيس الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين
اجزاء المغتذي فيتزايد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم
والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين
النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن
لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا
ويقول بنسبة طبيعية يعني الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية
بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجدها

شبهه له

نامية

اعتباريه كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انما عبارة عن ثلث قوى
احديها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في
الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيها ما يهيؤ كل
جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص من ان
يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى
لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى
الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت
هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن
المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون هذا المني في الرحم لحصول
ذلك على فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة
تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر للمصورة القوة المصورة لانه
سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء
البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون تكونه من جسم رطب
ليكون قابلا للتشكيل والتحديد ولا بد من حرارة عامة ومنضجة
محللة للفضول ويلزمها لامحالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك
الهواء الخارجي والحرارات البدنية والنفسانية فلو لا الغذاء
يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما
بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا مس بدن الانسان
استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها
ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف ذلك بدل
ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما المولدة فلما ثبت هذا من ان

الموت

الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما ينافي
وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة يفضل من المادة التي
يحصلها الغاذية ما يعد مادة لشخص اخر ولما كانت المادة
المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس
ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى
المادة المفضولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية
قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود
الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن الا بتحصيل الغذاء الدائم واصلاحه ودفع
فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم
لتلك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تلك
القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم تخدم للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام الاحتياج
الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء
لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان
يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان المتكاسل اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجد بحسب
من قدمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادتها مساكة في ممره وايضا
فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناول اولا وما ذلك الا لجذب
المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم ان كان خالية عن الفضول

بعيدة العهد بالجوع جس الانسان وقت الجوع ان احليله ينجذب
الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذى والاستحالة حركة وكل حركة فى زمان فلابد
من زمان فى مثله يتحيل الغذاء الى جوهر المغتذى ولان الخلط جسم
رطب سيال استحال ان يقف بضعة زمانا فلابد من قاسر يقسره
على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها فى بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان
حالما ماتا ولم نغذه وجدنا معدته مضيقة على الغذاء بحيث لا يمكن
ان يسيل من ذلك الغذاء شئ وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الذى
من عقب الولادة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان
يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المنى اذا استقر فى الرحم لا ينزل
عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون
لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل
القوة التى تجعله متقارب الاستعداد وتلك القوة هى الهاضمة فى
مراتب الهضم الاربع اولها فى المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا
اى جوهرا شبيها بماء الكشك الخثين اما بالمخالطة المشروب فذلك فى
اكثر الحيوانات واما بالمخالطة المشروب كما فى جوارح الصيد وانما
ذلك الهضم فى الفم عند المضغ ولهذا كانت الخطة المصنوعة تعمل
فى انضاج الاماميل ما لا يعمل المطبوخة المدقوقة المخلوطة بالعجين
وثانيتها فى الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه فى المعدة انجذب بطائفة
العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت فى العروق المتصغرة
المتضائلة المنتشرة فى جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقى الكبد بكلية الكيلوس

ولام

وثانيتها

ينهضم

فينهضم هناك انهضاما ثانيا يتخلع صورته النوعية الغذائية
ويتحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا ابتداء هذا الهضم فى المساريقا
وثالثتها فى العروق وابتداؤه من فم صعود الخلط فى العرق العظيم
الطالع من حدب الكبد وتابعتها فى الاعضاء وابتداؤه من حين ما
ترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير بتمامه جزءا من المغتذى بل يفضل منه ما يضيق المجارى ويمنع ما
يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب تمزق البدن وتفسده
فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس فى حالة
التبرز والقى وارادة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى به خاصة
والنمو فانه للسمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو
بدون السمن كما فى الصبى المهزول واما عكسه كما فى بعض الشيوخ
والذبول ليس بل النمو والهزال للسمن والمصورة عندى بالحالة لا استحالة
صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا
والعقل بالغ فى ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال
المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال فتفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان للمصورة قوة واحدة
بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس
مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها
بحسب استعداد المادة فان المنى انما يحصل من فضلة الهضم الرابع فى

بل يفسده

لجنس

الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما تستعد لصورة ذلك العضو
لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من
الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان
المختلفة وما يجري فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام و
عجزت عن ادراكها العقول والافهام حتى بلغ المدون منها كما عن في علم
التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها هو
اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل بما لا يكاد يذعن العقل بصدور
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة
بالحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير قد
هذا كلامهم في القوى النباتية والقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من
ان اثبات قوى هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها لا يتم
الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان
يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان تصدر من
الواحد الكثير من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك
انما نشأت من خلط المتأخرين من الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية
ثلثة قلنا لم لكن تحصيل جوهر البدل وهو لازم والخلط انما هو
فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية
ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر منها

الدم ل

التشبيه الثاني اما لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء والحكماء
والى سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين
لم يفرقوا بينهما وغايته ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبدأ في
فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو
فللدم صورة نوعية فاذا صارت شبيها بالعضو فقد طلبت عنه
تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما يهيئه لان يأخذ
استعدادا لمادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى
حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فتحدث
الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احدهما مساوقة
للاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول
الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستند كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى
اكثر من العشرة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب
مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف تطرق بعضها
استحالة في الصورة النوعية كما ذكر لما انفاق لما جاز

في ل

ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة بل يجوز
ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها
فيكون هي مبطلة للصورة الادوية ومحصلة للصورة العضوية
كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة
واحدة يتلافى احوالها بالقوة والضعف فتحصل بقوة من الغذاء
ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني
الى قريب من الثلثين ثم ينطفئ ايضا شيء من الضعف فيحصل
منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في
سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين و
في الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع ان الام ان
المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الى الانثيين اعني هاضمتها
فانها تقوى على ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن والانثيان في الذكر
قوة اخرى لا ليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة
غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة
الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة
تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل الصورة في بعضه
صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم بل جميعا بالمزج قلنا لا نسلم
ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه

اثنت عليه بقوة من الامر وبقوة اي مدة طويلة من الزمان ص

سن ام

ومن

ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه
الاجزاء غير متشابهة لاختلاف مقاساتها باختلاف الاعضاء
المنفصلة هي منها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة
ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية
دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان احتج بان الاختصاص قد يكون بحسب
ما يختلف به اوجه الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان
ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة
والمصورة وغيرهما قوى النفس وآلات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باسناد
صورة الاعضاء فالقول الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل
ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعملها اياها وهو باطل
فالجواب بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس
الناطقة للام او من قوى نفس المولدة النباتية المفارقة
بالذات لنفسها الناطقة فلا اشكال قال المحقق شرح
الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم يفعلها اخلاطا وتنزل منها بالقوة المولدة مادة
المني ويفعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان
المني يتزايد كما في الرحم بسبب استعدادات يكتسبها هنا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس الكل يصدر عنها بحفظ

المولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة صح

للمادة الافعال النباتية تجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
وتنمها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها الهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس الكل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
ويصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل
واما قوة الادراك الجزئي فمنها الحس وهي قوة منبثة في البدن
كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك بان ينفعل عنها الصفو الاملس عند الملامسة لكن الاستقراء
قال الشيخ والحواس الذي يحس به الحيوان حيوانا هو اللمس
كما ان للنبات قوة غاذية فيجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك
حال اللامسة للحيوان لان من الحيوانات الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طبيعة النفس فيجب ان يكون الطبيعة الاولى
هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويفسده الصلاح وان يكون قبل
الطبائع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن العوام الى
مضرة خارجة عن الفساد الذي وقوان كان دالا على الشيء الذي
به يبقى الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار ويشترط
منها يتبين على ان الهواء المحيط بالبدن محتاج اليه مجدد اشد الاحتياج
اليه كان بعوثة الاعصاب سارية في جميع الاعضاء اللما يكون عدم
الحس النفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بالاقتها من
الحاجة اللازمة فان الكبد مولد الصفراء والسوداء والطحال والطبقة

تنميها

تلك الافعال

الانبات

مستعد لقبول نفس الكل

يصدر عنها مع

طبيعة الحيوان من يبعث ليطلع
طلع العلوم

لذعة الفاء
اي احرقه

هصبان لما فيه الذع وكالرئة فانها دائمة فتتألم باضطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو
اجتمعت لتألمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصادمات
واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحياة
وبدلا فلاك حية فتكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس
بالطبع والعقول بانها انما يكون لتجنب الملائم ودفع المنافر فيكون
وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد موطلا مردود
بان ذلك انما يجري في الارضيات اما في الفلكيات فيجوز ان يوجد
لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاضطكاك واجيب
بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه
البعض من وجود اللامسة من العنصريات بناء على ان الارض
يهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على
شعورهما بالملائم والمنافر فهي غاية الضعف وفي تعدده
ووحدته نظر وقال ذهب الجمهور على ان اللامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات من الحواس فان
اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات
ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين
ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه
في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها
اكثر من واحد فالاجناس الملموسات مختلفة الاجناس
متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد

الحس

الحيوة

لا تهاك

الى

كما يريد

تكثير

بينهما فالمتوالي الضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة
والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الغلظ
والملاسة والحاكمة بين الصلابة واللين ومنهم من زعم الحاكمة
بين الثقل والخفة قال وجوز ان يكون لهذه القوى باسرها
آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات اقسام
غير محسوسة فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك
بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا كان ادراك قوة
واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان ثم لا يبقى ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها وكون التضاد فيما بين المحسوسات اكثر وقوى لا يمكن
ومنه الذوق وينتقل الى توسط الرطوبة العابية الغالبة
عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يمكن به
على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يمكن
به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى
الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم
كما ان نفس ملامسة الحارة يؤدي بالحرارة بل لا بد من توسط
الرطوبة العابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعقة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل

عن

بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم الماذوق كما هو الى الغاية فان الغرض
ان تكيف لعابه بطعم المخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
الماكولة والمشروبة الا بتوسط الطعم فان المرء يجد طعم
العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة
من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الدائقة
فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة تغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا واسطة بين الدائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يركب من الطعم واللمس احساس
بالامتيان كالحرافة فان سطح اللسان يتحلل منها انفعال طبيعي ينتقل له
بالتخلخل ولها انزعاج وقوي ضوء على النفس اثر التوتر معا كانه
واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي
وينتقل في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم المجهول على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من
ذي الرائحة فالطعم الاجزاء الهوائية تصل الى الشامة وقيل بفعل
ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة
الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتبخر و

اتصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يفسر
به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان طبيعته يدوم
في الهواء ان مدة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت
الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان
البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والالتام
بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك
من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية
ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل
رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول
الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا
لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة اليها سبب له وتمسك آخرون بان النار مع شدة
احالتها لما يجاورها لا يخفى الا بمسافة قريبة منها فكيف يحلل
الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم من كتاب
الاول من ان الرخمة تسمع من مسافة بعيدة مثل ما بين
فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة بين العرب والعجم مع
امتناع ان يبلغ استحالة الهواء على تلك المسافة ويمتنع
ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ ورد بانه
مجرد استبعاد ولا دليل على امتناعه سلمناه لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون

القوة

القوة على ان يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة
في الهواء العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ وتتولد ادراكها على وصول الهواء المنضغط
المتكيف بكيفية الصوت بسبب قرعه الحاصل من قرع اي مماس
عنيف او قلع اي قرع عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع
فلان القارع يموج الهواء الى ان ينتقل من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبتيها ثم كل الامرين جميعا يلزم تباعد اجزاء الهواء وان
ينقاد للتفرق والتموج الواقعين هناك ويشترط مماسة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم مقاومته لهما الصماخ فيسمع الصوت لوصول الى
السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يدرك مع بعده من الباصرة لاجل تعلق شعاعها لا لنفي بوصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف
بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بلا ان ما يحاذيه ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ
السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء
الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال
سمع ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا انسانا
من البعيد ضرب الفأس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت
الثالث ان الصوت يقبل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن

على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان
قريبا واعترض اللمام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الوجدان
اذ محصولها ان ان وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا نفيد الا الظنا وانت خبير
بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل الطبية التي تتعاطاه
فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة
يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود
لها الا في آن حدوثها ومن نسمعها فانما نسمعها قبل
وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف
الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب
لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا
لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها
السامع الواحد من ادنى كثرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع
الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية
ينفذ في مسامات الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار
وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي صار لاجله

الهواء

الهواء حامل للصوت المخصوص بعد خروجه عن المتكلم
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الوجه الاول
بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
يجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ
وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو في زمن تردد
الرسول اليه جاز ان يكون الهواء مشغولا بالوصول
اولا مرة فيكون شغل السامع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث
بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية التي هي الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية يتوقف قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
الذي بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد انه يتشكل
بالشكل الحقيقي حتى لا يصير غوذه في تلك المنافذ مستقيما
يتشكل على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في
ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور الجليدين
المقدمين من الدماغ عند جوار الثقبين الشبيهين
بلحمتي الثدي يكتنفان الثابت منهما بيسار والبيتا من الثابت
منهما يمنى يلتقيان ويصير غورهما واحدا ثم ينفذ الثابت
يمنى الى الحدقة اليمنى والثابت يسار الى الحدقة اليسرى
هذا كلام الجمهور فيه ان هذه الملتقى او مجمع هذه القوة الباصرة
يسمى مجمع النور فاذا جعلت هاتان العصبتان مجوفتين

المتقدم على التجويف ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت

بكيفية

بلغ

وتنتهيا سوا

الروح لاحتياج الى كثرة الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
وتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا
يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف
ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بانهما يدرك
بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة
الضوء كسائر المبصرات بل ارادوا بالمرئي بالذات ما يكون
مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بذلك المرئي
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية
فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتبع للمذكور
واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء مشروطة برؤية
اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية
الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق
بشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
ابتداء يتعلق في بعضها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه

وقبحه

وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء
مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند
الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع منا الى تأثر الحدقة
وانما قيد بقوله قبيلا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تأثر الحدقة اذ لا اجزاء هناك
ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
الى ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب
حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة ان انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانا لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة وبساتين رائقة وغير ذلك ولا نراها واللازم
باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك
فلا نم بطلان ذلك وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث
لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم
لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال
ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق الشيء بالبدن
هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا الوجه من القوة
لا على وجه آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها
ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية
الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط

وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب خروج لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى
خفيا على بعد مخصوص ولا يرى ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد
وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط
فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط
وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر
وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او الملقى اقول يدل على فساده الزجاج الملون الملقى ما ورده عن ان يصار
وايضا يلزم ان لا تحجب الارض من رؤية ما وراءها لان الارض ملقى ما حوله
هذا القائل لا لون ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره
ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئي كثيفا مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال على هذا يجب ان لا يكون
الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نرى بعض الاجسام لطيفة في الغاية
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالسموات اصلا وكرى الاثير والهواء
الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حد من طرفي الكثافة
واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته
لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من
ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية

كون الشيء

كون الشيء جائز الرؤية ولا كذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح و
الكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال واللوازم لذلك يكون
الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة و
ذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
لا يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك
وقد بقي اشتراط كون المرئي جسما يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان
اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة
ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط
الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة
ففيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
بين مرج الشعاع المذاهب المشهورة في الابصار ثلثة الاول
مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بمرج شعاع من العين على
هيئة مخروط رأسه عند مركز العالم البصر وما بعده عند سطح
المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
جسم وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة
اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما
ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه وذلك يبنى على ان البصر المسام التي
في غاية الارتفاع سطح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر ترك على

يحكم في جهتي طول وعرض حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة
مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو
المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة
توجب استعداد ان ينعكس به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيئين واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي
العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
منه
على الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل المراد وان
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الفلاسفة
وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو
في البصر ويصير بذلك آلة الابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين
البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو
الحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه
فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر يتخلل
من الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم يتنفذ في الجسم
المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخر
للمتعين موقعة للمتعينين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا
وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع
عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عينا بل من عين
البقة جسم فوق الافلاك وينبسط لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا

طبق

طبق الجفن عاد اليها ولم ينعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله و
هكذا دائما ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست
طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة والا لمس به اذا لاقى حيث
لا يخرج واعتذر عنه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة
طبيعية واما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا
منها
انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان يتأذى عند هبوب الرياح
ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
منها
ما يقابله وجوابه ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا
يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان
يرى الكواكب الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وانه
يرى قطعا لا ثابتا كما يحسه العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك
الوجوه بتأويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا
ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز
البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس
بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظر مدة طويلة ثم غمض عينيه
فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى
الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر الى لون آخر لم يرد ذلك اللون

خالصا بل مختلطا بالحضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
ويقال ما ذكر بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول
لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب
ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سيأتي في اثبات الحس المشترك اقول الحق انهم ان ارادوا بانطباع ان
صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في قوى
الحاسة امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان
يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات
فان صور المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة
الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فذلك لا يساعدهم
على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا يرى
كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد
البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان
صورة المرئي منطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية
مخروط متوهمة لا وجود لها اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته
سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما يبعد المرئي وتصغر
بحسب صغر الجزء الذي يقع فيه من الجليدية ولا شك ان
النسبة المرتسمة في الاصغر اصغر من النسبة المرتسمة في الاكبر فلا

فرق

بين المرئي اصغر نظرا ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب
بعده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا
للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه تامة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده
كلها سواء كانت الزاوية حقيقة او الوهمية نظرا الى القائلين
بخروج الشعاع قد هو ان اصغر المرئي وعظمه تابعان لصغر
زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان البصر في ادراك المحسوس
بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس
فيجب ان يكون المحسوس بالبصر يخرج شيء من المبصر بان
يأتيه صورة المحسوس وقد بان بطلانه بالاجماع واعلم ان الشافعي
خصوصا من قول الحق ما ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي
في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فمن رد عليهم بانه
ان البصر لا يدرك ما هو اكبر من نقطة ناجزة اذ لا يطيق ان يرى ما
هو اكبر منه معتقدا ان ذلك يوجب منه الحكم على الخطيم بالعظم ضرورة
على ان تلك الصورة ايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عن مقابلة البصر اذ حيث هو والصور المنطبعة
الا صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها انتقلت
النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وبقي مهجته
من هو بعد تلك الصورة الخيالية بعد ان انقلبت وفي ما ذكر بحسب
الثالث فقد قال في ابطاله انه لم يظهر ان الشعاع الذي في عين العصفور

الشعاع ل ٣

الاحساس ل

بل البقة يستحيل ان يقوى على حالة نصف العالم الى كيفية بل الحصول
او الانسان او الفيل ان كان كله فوقه او ان الحاجز الحائل الى كيفية
من الهواء مشوه فراجع نفسك عن هذه المسامحة العظيمة وان لم يكن
هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو بقي منه الابصار على الحالة
المشتركة المتوسطة الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان
تلك الكيفية ان قبلت الاشتراك فكلما كانت العيون اكثر كانت
اقوى لكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون
لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من
الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض
العيون لزم ان لا يراه ان ذلك البعض فاما ان يحصل تلك
الحالة الى تلك الاسباب او الى الحالة لاستحالة تعليل الحكم الواحد مرجح
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل
الابصار والثاني ان يقول مختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك
العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة
لامر ثانيها كانت سابقة على ما سواه من تلك الامور سواء كان
واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد
من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها
لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه منتف في ذلك الواحد
فانما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء الماهية من ان عدم كل

واحد

واحد من العلل المتناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا
على ما سواه من الاعدام فلا يلزم من العدام عند اجتماع العلل المتناقصة
اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحد
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منه
اجتماع العيون هنا ان تلك الحالة تحصل لجميعها ويكون
علته المستقلة مجموعها لا واحد واحد منها حتى يلزم اجتماع العلل
المستقلة لانه اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف
المتوسط فاذا نظر جاء شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك
الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل
وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل
رؤية الناظر المتأخر بكيف المشف المتوسط فلو جوزنا
بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص لعين شخص آخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك آخر غير التكيف بكيفية الشعاع فاني انعكس الى المدرك
ابصر وجهه فقد شهد الاستحسان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على
مصقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وصورة ذلك
المصقل كوضعه ما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكره المناظر فاذا وضع المصقل في مقابلة الرائي
انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيشعر بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو العادة فيحسب صورة
وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة

كيفية

العدام م

فيرى وجهه م

والخطوط المنعكسة قصيرة فيظن ان صورة تحت بعد من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته
غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه
صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ويدفعه بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت
في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بتغير شيء ثالث كما ان
الحائط اذا اختفى لانعكاس الضوء عن الغضروف اليه فان ذلك الضوء
يلزم موضعا واحدا والمختلف على المتقابلين لكنا نرى صورة الفجر في
الماء بمنتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة
لانطبعت اما في سطحها الظاهر فلان يلزم ان نرى في سطحها الظاهر
كما نرى سائر المتقوسين المنتقشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة
المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد ممن
يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلان ليس الحس يدرك العمق
واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكنا نرى
المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا
رأينا بعض العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال
لاستحالة انطباع العظيم في الصغير قوله لكن ان قيل بحسب الاول
بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصيقل لموضع خاص
بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خط خرج من مركز الجليدية
ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه فيحدث كون زاوية الانعكاس مثل
زاوية الوصول لانطبقت قاعدة هذا الخط على سطح الوجه ولا شك

العقوب
عن مدين
مصم

ان الموضع الذي لهذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الوجه
ومن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء
اعظم من مقدار الصيقل وانما هي من آلات الابصار على ما مر لنا
في الصورة المنطبعة في البصر ومن الثالث بان انطباع صورة العظيم
في الصغير ليس بمحال اذ انما المحال انطباع العظيم في الصغير من حيث لذم
لان صورة الشيء اللبيب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال
اصحاب الشعاع ان الحس وطبق الخارجين من العينين اذا التقيا بحيث
يصير مخروطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمين
راى متعددا وفيه نظر لان الحاد سهمي الحس وطبق عينيه كان في الصواب
ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد راى واحدا وان
تعدد موقع السهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى
ان انطباع صورة المرئي في الجليدية عينيه كافي ابصاره والا
لراى الشيء الواحد شيئين واحتمال لابد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين ثم يتم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء
واحدا فان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج ما عرض في احدى العصبتين راى ذلك
الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انه
كان قوة ابصار احدهما على مسافة محسوسة اذ ذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يجب الاول عن بطء ناما اذا نظر الى الاول

وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كما لا ننظر الى غيره فانا نراه
واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب
في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين
ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان ترى في حالة
واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون
تركيب العصبتين باقيا بحاله والكلام وانه مخ اقول هذا
الاصل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكرتم من تعدد الصورتين او تعدد موضع تصورهما لما امكن
ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم
ان يكون الصورتان او موضعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا
وانه مخ والثاني ان الروح الرابع جسم لطيف فمن الممتنع تفاوته
في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر وان كان التقدم
والتأخر جائزا عليه مخ يلزم وضع الجزء في اكثر الامر لاكثر الناس
لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم تجد الصورتان وما فرغ
من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال
ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك يسمى باليونانية
نطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا من بعد الحواس
الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يتميز منها اما مدركة او ما معينة
على الادراك والمدركة اما مدركة للصورة اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك

بها

بها وهي الوهم والمعينة اما معينة شرفة وهي المخيلة واما معينة
بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني
وهي الحافظة فهي خمسة وجعل الحافظة للمعرفة مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه
احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم
بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما
عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس الا بالرسم
فيها الملزمات على ما سبق والى الحس الظاهر لانه لا يدرك غير
نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس
الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالمتأدي اليها من
طرق الحواس فهي كحواس لهذه القوة بودي مدركاتها
اليها يجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات و
المذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس
المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات
واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لبين الاسناد الحكم الى
القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون
بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام
بارتسامها في الثنين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غيره بعض اخر في النفس كما اذا حكمت
على زيد بانه انسان وقد
يكون ثم
يجتمع

حاجة هذا الحكم فلا وجه الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
ولو احتج اليها للحاجة ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي
معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس

المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور تحكمه عليها ولا بد
لها من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات والحكم بينها
فرب شيء الا تشاهد القطرة النازلة سريعة خطا مستقيما و
والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذلك الا لان الناظرة غير البصر
يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للقطع وخطا مستديرا
في البصر عند زوال المقابلة وكما هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة
ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثانيها ان المرتسم
اي تمر به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه
الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل
المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة
عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة
مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك
دل ذلك ايضا على ان الابصار بالحس المشترك ولما
كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو
الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المرتسم

فانه

فانه لما استقل نفسه الناطقة بزوال المرض بحيث تعطل
حواسه الظاهرة استولت المتخيلة وتشبثت في الحس
المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ارتسمت
من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج
ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصور المنتقشة فيه من الخارج فيحسب الاشياء التي هي صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى
هذا الوجه اشار بقوله والمرتسم بالاتحقق له اي وجود المرتسم
بالاتحقق له ومن القوى البليغة الخيال وهي بابنه مغايرة الحس
المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان
لصور المحسوسات قبولا عند فاقد حفظا ما فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لا تقوم من الواحد لا يكون
مصدرا للامرين وهذا القبول هو الحس المشترك فهذا الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا فقدنا
الشيء بانا فلو لم يوجد انه هو المبصر او لا لما حصل التمييز بين الصانع
والصناع والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول
وشرطه ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميت بالقبول الصور
العقلية وتتصرف في البدن فبطل تحكم الواحد لا يكون مبدأ الامرين
واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظ الصورة بها وكبقية الفنى البوستة وبان

مكتبتها

بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ
تخليه الادراكات مختلفة بانواع
الاحساسات وبان الحس
مصدر

مبدأ الحس المشترك لادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات
اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس و
وتصرفاتها من جهة قوى المختلفة احدها ان هذا الجواب يدفع اصل
الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة له القبول والحفظ بحسب
اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من
قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع
الادراكات في شيء واحد لا يقدح فرقنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد بدليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد
تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحفظ عليها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا
يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لما بقي
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان
تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي
بل المشاهدة اقسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد
بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس
المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني

الجزئية

الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي
تدركها الشاة من الذئب وينهرب عنه والمحبة الجزئية
التي يدركها النخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني
لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة
اذ المدرك بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس
المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع
ان هذا الادراك حاصل لحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في
الذئب بنفي الطلاق ومن القوة الواهمة لما جاز ان تكون الصور
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بان يدرك علاقة الشخص مدرك لها
فضعيف لان المدرك حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور
والمعاني حاصلا عندها بواسطة تميزها بالآلتين الخاصة بها والا
لم يكن محل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن يقبل هذا بان مثل هذا
قد يكون من الحيوان العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
ومن تلك القوى الحافظة هي الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه
تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور
والظاهر فيه علم خاص ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة
بعضها عن بعض من تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا
اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص ومن تركيب المعنى بالمعنى كما

كل به بستان دوش درختى لباسى نقشه بود
جوهر اين كم اضافه ملك وضع

يك نسيم از كوى جانان خواست خرم در كنار
كم فعل كيف اضافه

في تركيبه هذه العلاقة له هذه النفوذ وتركيب الصورة بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة
عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس لهذا الطعم وقس على هذا وقد
يكون تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس و
تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لمن يروهذه
القوة تعد تستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض او
فصله عنه وح يسمى مفكرة وتالو الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كالمنفذ فيما بينهما من ردة
على مخيل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول
ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والرحمة في مؤخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من
هذه القوى اذ لا حاجة هناك من الحواس فيكثر
مصادماته الموذية الى الاختلال **الفصل الخامس في**
الاعراض وتخصيص اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب
ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب
طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة
للتسعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب
طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف
وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتخصيص الى مقدر مضاف

موصوف

موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض
على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار مقتضيا بالنظر
والوحدة عند التأمل بوجودها في الخارج فان قيل هما على
تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض
بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار تميزه
عن جهاته وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس
العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة
يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة
تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس
عال يعلوها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما
تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك
حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها با
وليس مع ذلك انه من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها
بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد
ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون عاما
لمشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقية حتى يتحقق كونها
اجناسا ويكون للمتفقة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان
يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها

شاملة لاجناسها حتى لنوعها فلا يمنع لجواز كون ما فات بعضها
انواعا حقيقية ويجاب بان المراد هنا من كونها عالية انه لا جنس
فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا
غيرها فلا يدل عليه بل غاية عدم الوجدان دال للاعام وهذه الاقسام
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذا العشر مما لا سبيل
الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة
لذاته فالكم والا فان لم يقبل النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما لاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للبعض الى
امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم حيث قاد عمقي او قار يشتمل
بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف
الرابع اما بان يحصل منه عنوان فان فعل او فعل هو من حيث
فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يحتاج النسبة له والا فالعارض
فيقال النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا من حد ضبط التقسيم الاستقراء
الاستقراء ويقال الانتشار الاول الكم من بيان ان كون المباحث
المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع مبدأ بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم
وجودا من الكيفية فلان العدد من الكميات وارضه للاصول
المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات
العارية من الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عامة مثلا لا تنفي
كونها معروضة للكيفية لجواز ان يكون علمها فصول صول

يتخلى

الاشياء

الاشياء ونيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى
نفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي
فلان الباقي العوارض نسبية لا تقوم لها في ذوات موضوعاتها
الا بقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها مقومة في ذات موضوعها
مع قطع النظر عن اضافة التقارن جسم وكيف في غيره الزمان
ومتصل العدد وكيف وقت ان الكم هو الذي يقبل لذاته
القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى
كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل
الا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته
الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية للحد الجزء يمكن اعتبارها بداية
للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها نهاية للآخر
فليس لها اختصاص بالحد الجزء بل ليس ذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط
جزء السطح والسطح الى جزء الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى
جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها غير منقسمة والنوع
ماهي حدود لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم
الى الحد المعين لم يزد درجة اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم
فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى غيره والتقسيم الى ثلاثة اقسام
الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه

الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا
يوجد بين اجزاء الكم المتصل حد مشترك بالمعنى المذكور
فان العشرة اذا قسمها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر
مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قارا لا
اي يجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات التالي الزمان
والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبل في
الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط
والكم المنفصل هو العدد وليشملها قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان
يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهذه من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها
شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه
ذلك ومنها قبول القسمة لذاتها حتى ان غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تقلت

على المفارقة وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث
له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا
المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان
وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد
وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة
كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للعد
لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه
الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما
علا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا على حفظ
احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة لجميع انواعه
من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه
ثانيا وبالعرض والمجهول عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا
هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي
تصلح للتعريف بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريفها دوريا وذكر في المباحث المشرقية
يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم

لا يدل الحس مشروط بل انما يدل مع المتكلم ثانيا ولا واحدا
ثم ان العقل يجتهد في تمييز احدهما فهو مبين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس مستغنى عن
التحريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته
عليه والخاصة الثانية لا خصائصها بالمتصل وقال صاحب
المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض
الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الاتصالية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك
على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله
بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء
دون شيء فلا منافاة في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان قبول القسمة عن عوارض المتصل دون المنفصل
الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول للقائل ان يحصل
كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في
الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية
ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا
يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها
الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما

بالفعل

بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن
ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لهما بالفعل وهو ثاني
وعرض اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذي عارض المتوالات اي العدد والمقادير
الثلاثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي
مصحح لاجرائه او صفة عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه
محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالخط او حال
في محله كاللون الحال في الجسم واما تعلق بالكم بالذات تعلقا
وذا هذه التعلقات مصحح لاجرائه او صفة عليه كما قال هؤلاء متباينا
او غير متناهيين باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة
وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي كم متصل بالذات
ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي
لان العرض يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض
ثاني القسمين فيهما اي يعرض المتصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي
هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة
اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في
قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد عرض
الكم المنفصل بالذات للكم المتصل بالذات كما في قولنا خمس وعشرون نصيب المنفصل
بالذات متصل بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض

ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على
عدم الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواص
الاضافية وعدم تحقق التضاد وانما بان خاصة اضافية للكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول
منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم
لا يكون ضدا للكم وكفى في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك
اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم بعض انواعه عارض
للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعرض لشيء
لشيء مضاف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان
شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان
التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف فاذا كان
التضاد حقيقيا يمتنع ان يكون نوعين من العدد موضوعهما واحد
فان موضوع الثلثة بالفعل غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين
من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي و
للسطح الجسم التعليمي ولخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لذلك نوعين من العدد فرضا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا
كل من المقدارين هكذا ذكر والاول لم يثبت بعد ان احد الضدين
لا يكون عارضا للاخر وللمتوهم ان على ما سبق والا ان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد
انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلال بعوض

المتن

وكذا الكم المتقابل بعض انواعه متوهم البعض وحصول التقوم بين الامرين منافي للضدية بينهما

بعض

المتن بعض انواع الكم لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين
سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
يندرج تحته انواع لا يعرض جنسها لبعض وايضا قوله فان للوضع
الذي يجب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي والسطح الجسم التعليمي والخط
السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما
يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم و
بين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد فيها فان
يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر
الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التحلل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا
من بها الخط اي يعرض الخط الجسم بلا توسط سطح بينهما كالخوط
الكثرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة
والكثرة ومقابلهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها
اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقع هذا الخط ان يزيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح
والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف
بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما
وصف الزمان بالكثرة والقلة باعتبار ما يعرض له من الكم المتصل
بحسب تحققه بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة

الخط له والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما
يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا
وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي فتكون
تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان تتصور
الممتد من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد
واحوالها فاذا تخيلنا الشيء اعني الممتد الممتد في الجهات الثلث
من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكن ان نتخيل الامتداد لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن
لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها
فيجب تناهي ما حل فيها بل قوله الادلة المذكورة في تناهي الابعاد
جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق
لانه اذا امتنع تصور الممتد الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه
بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه
هو المتخيل صح لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع لا المتعقل كذا قيل
اقول فيه نظر لان مساواة الصورة الذي الصورة في الامتداد
ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات
وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة
في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات
الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا

تخيلناه

تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا
تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان
العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث من هذه الانواع المأخوذة
على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن انواع
الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يتوقفون في التعليم ورياضة الذهن
تأنسا لها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم متقنة
منتظمة تكمل الفكر ومجاوزة ان يكون تختلف بنوع ما من
الاعتبارات اي هذه الانواع التي تختلف بنوع من الاعتبار
فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت
يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا فلا السطح والخط فانهما
يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء
فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا
يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة
واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي بل لا يمكن ان
يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا
جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما
صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل
وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا
يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول

ترحلت عني والفؤاد لديكم وارجو من الله الوصول اليكم فان طال عمري يجمع الله بيننا
وان عجلت شوقا فالسلام عليكم

العرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما
وان كان قليلا جدا فيكون التخيل على هذا التقدير ايضا حبا لا سطحا فهذه
الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يكون
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله
الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل سطح مع
الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا قيل للخط مع الغفلة عن السطح و
وهذا القائل ايضا صرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في
جواب ما هو يعني عرضية التعليمي مع بناء الحقيقة واستناد
التناهي الى برهان وثبوت الكمية الحقيقية والافتقار الى
مرضي والتقوم به يعني عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان اراد ان يبين عرضية الانواع الكم ناقام دليلا عاما
في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط
والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا
لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب
ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع
لقيام عليه برهان واما ما ذكره في معرض بيان هذه الامور
من تخلف معنى الجوهرية منه فانه ان يكون من قبيل الخواص التي
لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية
المشخصة فان الشعبة المشخصة بعينها يتبدل مقاديرها

على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص
ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يكون غير مرض في
داخلها نقطة بيتا وفي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها و
اذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت
تتفاوت مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشعبة المشخصة
باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال
فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشعبة
كالشكل بل باعماقها وهو ليس جوهرا والا لكان جزء اسها في
شخصيتها بل في وجود انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض
يتبدل فيها في جميع ما يحلها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشعبة
واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة
واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشعبة فقط بل
باعماقها ايضا فالتبدل ليس منحصرا على السطح والاشكال والحاصل
ان الاجسام الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف
في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم
التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن
المتبدل اذا ثبت بالتحليل والتثلث لا يبقى لهذه المناقشة مجال
ثم يعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال
بتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال

تقييد له

مساحة له

السطوح له

الجزء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال
انها ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل فيه
عشرين قاعة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى
عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين و
الخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق بحاله لم يتبدل بعد واما
الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة
التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثبات الشيء
مفتقر الى برهان ولذلك امكن ان يتصور جسما غير
متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهى اولى بان لا يكون
مقوما للجسم لانا ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له
لانه ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون
خارجة عن الكل لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل لا فى ثبوته
فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع
ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض
عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك
الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت
له مقوما له بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس
الناطقة مع زعمهم ان الجوهر مقوم لها واعتذروا عن ذلك بانها
متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهى لا يكون من مقومات

الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمى فلا
يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان
الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها
بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا تابعا له واعترض
عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا لا للجسم الذى
لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذى وجد فيه وقد
يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمى الذى هو عرض فهى بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يحصل لكونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو فى حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان فى تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
يفتقر فى تقومه الى المتقدر والمفتقر الى العرض عرض واما الدليل
المختص بالعدد فتقريره ان العدد مقوم بالوحدات التى هى اعراض
والمقوم باجزائه كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض
الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير يتقوم بالخشب
الى قوله يعطى عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الخ
قوله يعطى عرضية الجسم التعليمى والخط والسطح والزمان والعدد اشارة
الى الدليل الخاص وتقريره ان التبدل مع بقاء المتقدر
يتعلق بالجسم التعليمى وافتقار التناهى الى برهان يتعلق بالسطح وتثنية
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان
والمقوم به يتعلق بالعدد ولعينه الاطراف اعداما وان اتصفت بها

السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد
اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واحتاروا لهم انها ليست باعدام
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي
عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه
منها ان الاطراف ينتهي بها اما لو الاطراف اعني الجسم والجسم
ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا
يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام
قد يشار اليها بتبعها الهلا اشارة الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى
الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في
احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك
شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد
هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان
الجسمين اللذين لا اتصال في شيء منهما اعني يكون كل منهما مستقلا
حد ذاته اذا تلاقيا يكون بينهما طولا وعرضا فيما يلاقي به كل واحد منهما
الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بعدم بل موجودا
منقسما في الطول والعرض وهو قد دون العمق والا يلزم اما تداخل
العمقين ولما كون التلاقي ببعض ما فرض فيهما تلاقيا عليه وعلى
ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين
ولما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلهذا السطح
مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي

ثم ما ينتهي ذو وضع اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع م

فقد م

واحد

يعرض

يعرض السطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات
والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا
يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا
بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند
تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام
عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا
عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان
ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكر ناو عن الثاني بانه
لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو
من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر
من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل
الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بهما
ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر
في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من
العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض
التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي يعني عدم الملكة من العوارض
الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي وصف
الكم واللا يوصف به غيره الا بسبب مقارنة الكم واما ذكره هنا ولم يذكره

مر ان

حظ

حظ

حظ

عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انما تعرض للكم
المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه لو وصف بهما الامور التي لا تقبلهما
في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية
يخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم
من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر والكيف خاصة شاملة سوى
من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان
تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا
نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة حتى لا
عنها ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء
اوليا لا دخال العلم بالبسيط حيث لا يتقوم اللاقسمة لكن ليس هذا
الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره
رسم الكيف بقيود عدمية كل منها مميز مختص به ويكون جملتها بالاجتماع
مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والنفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اثبته
بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما
ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما

محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا الاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نفي الحال وهو الكيفية الاستعدادية او حال وهي الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الحال الخارج من الصحة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الحال لغير ذوات الانفس فان مالا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام فانه
انا لم نجده فالمآل الى الاستقراء فلنعول عليه او لا ومنها ان الكيف اما
ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان تنفس او الاجسام
انما ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية
النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا الاول هو الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
الثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية
المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد
ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بلا ما الكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار
لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة
حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم مختصها

او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا و
لا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فسميت بها تمييزا لها عن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وتديت هذا القسم بشارك
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التمييز بين
القسمين فتخص عن الاسم شيء ولحلق الباقي عليه تنبيها على قصوره فيه
وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من
الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي و
زعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها اربع
مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف
فيحس منها في العضو بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان
الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار فيكون شديدة النفوذ فيه
هو الحريف والجزء الذي يتلقى هذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول
في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الا
بيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وتحصل من
اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى
اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات

من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن
المشائخ ابطلوا بقول الاول ملزوم بوجهين احدهما ان الاشكال
ملموسة اي يدركها بالحس في الجملة والالوان والطعوم
والروائح غير مدركة بالحس اصلا فالاشكال مغايرة لها
لنا فنقول الملموسة جاز كونها بحيث يرتفع ما يقال من ان لا يكون
الاشكال ملموسة بل الملموس هو المنعوت واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها مخصوصة لا ملموسة فانا نقول لمن لا نسلم ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات
حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فنطلب
اقتضاء في ان يكون اختلاف الاشكال مخيلا لالة البصر اثرا
ولالة اللمس اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان
الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة و
الشامة ليست ملموسة واذا جاز كيفيات مغايرة للاشكال في
الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب
بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم نحن ان ثبوت كيفيات
في الاجسام الخارجية لا ثبوتها والوجه الثاني لابطال قول القدماء
هو ان هذه الكيفيات يعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة و
اخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه
ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة

وجودها

فيهما

بانه

بهذه الحجة وان الاجسام المتضادة الحقيقية فهي في الكيفيات انما تكون
بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون هذه الاشكال كيفيات
في الاطراف فبان ان تكون كيفيات في الاوساط والجواب
عنه بان جنس الاشكال ليس بينه تضاد حقيقي واجناس تلك
الكيفيات فيها تضاد حقيقي متغايران قطعا ليس بشيء لان
ذلك انما يدل على تغاير جنس الكيفية والشكل وهو غير مفيد
ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المحسوسة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا تخلو اما
بالجعل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات و
بالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال
لما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال
محسوسة وهذه الكيفيات ليست محسوسة كما ذكرنا في الوجه الاول
واما لحمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه
الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في
الوجه الثاني لا يقال هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج
لعموم اشارة الرد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون
المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة لان العام يغاير الخاص
واما المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فظاهر لان معنى المزاج
الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستحق

بالتباس

بالتباس فيتبع بالقياس الى الحرارة تسمى بالحرارة من
جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فتسمى اول المحسوسات
الملموسات تسمى اول المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه القوة وعلى
تخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالحواس الباطنة الشامة للاشياء
وكالحس الذائقة لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان
باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحساس عن الكيفيات المفسدة
اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في
اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما
الشامة فليس في هذه الحاسة من الحكمة فيما نحن فيه الثاني
ان الاجسام العنصرية تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك
ان الابصار انما تقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفيات المبصرة والا استقلت الحاسة بكيفيته فلا
يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من
اجزائه واتصالها اياه بالسعود الى القوة الذائقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة حتى لا يحصل الاحساس التام
بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف
بكيفية ذي الرائحة او يختلط اجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم
نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم

الى البرودة

ذي طعم

يحل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم
يحله كما يخلي ولم يصل الاحساس الشام وما اللمس فلا حاجة به الى
حد يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان المذوقات اول المحسوسات لما عرفت كذلك
هذه الكيفيات الاربع اول المحسوسات لانها مدركة اولا
وبالذات وما عداها من الطلاقة والكثافة والهشاشة واللزوجة
والعفة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى
قولهم والبواقي مستفادة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات
ملموستان بلا توسط فقد اجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم
فالحرارة جامعة للمتماثلات ومفرقة للمختلفات ان الحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فاذكر ومن خاصها
لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احاطتها فالوا من شان
الحرارة افادة الميل المتصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت
مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل
للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي
هو اسرع من الارض لاجرم اذا علت الحرارة في المركب بادر الى
الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا
الا يبطئ وربما لم يفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك
تفريق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند
تفريق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتماثلات لان تلك الاجزاء
بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تنتقل من كيفية الى

الطبايع في م

الحاصلة م

امكنتها

امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان المبنية بعد
الضم كما انتشر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن
طبايعها بعد زوال المانع الذي هو التباين فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الاجتماع الى معداتها فلهذا السبب قال ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وهذا الجمع والتفريق
انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام
اما الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف
فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه
حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان
التلازم بين بسائطه شديد جدا فلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه
الكثيف الى الاسفل فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب
هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان
كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في
الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
النوبة حدث مجرد سخونة وجميع في تليينه الى الاستحالة باعانة
تولدها اصحاب الكيموس من الاستحالة بما يزيد اشتعالا كالكبريت
والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الطلق وعلم
حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتماثلات بناء على
المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند
الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بسبب
اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتماثلات وتفرق

الافعال ل

المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
فتحرك بطبعه وربما يفيد الحرارة من الغمة الى الفوق ويختلط ويلتبس
بذلك الهواء اجزاء مائية صغار تتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا
فالحرارة مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس
اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المخالف في الاجزاء
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض وصعوبة تفرقها فالحرارة
توجب تسييل الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانقراضها وهما متضادتان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من
العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان
اخر مجازية للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب
كالحرارة الحاصلة من تأثير مسامتة الشمس للمراكز وقرب مسامتتها
وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في
بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع و
الهضم وغير ذلك ولذلك تنسب اليها كذا حرارة البدن والفلاسفة
يسمونها النار الالهية وهي المساوية بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الاطباء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية الصرفة
المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر

اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري في
ذلك المركب طفيفا معتدلا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه
ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يجمد من البلغم الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب معه فما يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك
الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانما
تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة لكنه يدفع ايضا الحار الغريب
الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب
فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل
للطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة
ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون
الغريبة ليست كذلك حتى لو قيل هنا ان الحرارة الغريبة ما حصلت من
من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريزية حينئذ
فعل الغريزية والغريبة بفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه
الحرارة مغائرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة
انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما تفاض النفس والقوى على ما حكي
الشيخ عنه في ميزان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يتصل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب
السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر والكيفيات سوية
حصل المركب نوع وسط ومباطنة بها تناسب البسائط السماوية مناسبة عليه

معتدل به حفظا لتركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وتبول علة النفس
وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة
التي لا تتبع الحرارة النارية التي استدل ارسطو بان آثار الحرارة مباينة بالذات
لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه الغراب
وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عنفها
تقوى على النواكه عن قوتها ولما تلك فاذا استولت على النواكه انضجتها ولذلك
صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث
ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار والحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات
فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون
الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت دقت او منعت القوى
وافسدت افعال البدن وما تلك فيها اشتدت كما في الشبان اذ ما دامت
الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن بمفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن
بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الهد والثلج لما يقال ان الحرارة
التي عفنته وانتفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفن يتبع حركة
الاجزاء النارية التي لم يتحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة
الى الانفصال فتحيل ما يلاقيه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
فتبرد بذلك وتستولي بعفنها الرطوبة وتعلى عليها ما ينفصل به لطيفها عن
كثيفها فيحل المعتزجة اما الى بابها الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا

يستولي

يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج
فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها قوة
الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها لمفقودة
وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات
ايضا لذلك بها لا تعفن العفنة في خبزها لا تعفن اذا قطعت منها
بل اللحم في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في طعمه
ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني
الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم
واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وانما تجنس بحسب الانواع
اربعة والمفهوم من عبارة العلم ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر منها ولا
المملوكة وعلى الحرارة الغريزية التي لم تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي الذي تطلق على الكيفية
ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس
يدرك بحس اللمس وما قيل من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان
اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة
بالحرارة الغريزية والكيفية التي تفيضها من الكواكب والعادثة من الحركة
في غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما
سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عبر عن
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وما الكيفية تقتضي سهولة التشكل
بشكل الحاوي القريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب

العناصر يكونها الفنها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك
والاطاقة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى
اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر من الطارق والشفافية وكون
النار الخالصة الصافية بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها
للتشكل فان الجليديات شفافة وليست قابلة للتشكل ما اورد ايضا
انه يقتضي ان يكون الهواء اطيب او اطب من الماء وانه يكذب اتفاق
الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا مثل
التبن والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان
العلماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكروه الاتفاق انما هو من
العوام لكن بقي توهم كون الهواء ارطب من الماء اقول يمكن
الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما مر ليست مفسرة
بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة اقل
في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع لان قيل ان زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد
مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا ان زيادة
الاثر كما يكون بسبب المقتضي يكون بسبب القابل ايضا وجرم
الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون
عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا الكيفية تقتضي سهولة الانفصال
الجسم بنفسه وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون
ما هو اشد انفصالا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو

قطعا

قطعا واجيب بان العسل ادوم اتصالا مما شد من الماء لانه
اسهل انفصالا منه ومن لم يفسر الرطوبة بنفس الانفصال قال
يلزم ان يكون ما هو اشد اتصالا ارطب ولا يلزم
الاتصال حتى يكون ادوم لكن رطوبة بل بسهولة الانفصال
فاللازم منه ان يكون الاسهل انفصالا ارطب وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء بل الامر بالعكس وانه قاطع
في الرطوبة بسهولة الانفصال وليس العسل اسهل
من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان صح انها صفة وجودية
فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء ارطب لانه
بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء متعينة الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يقولوا ان
الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها
بالكيفية المقتضية لسهولة الانفصال قال الاظهر انها صفة
محسوسة وان كان الحيث قيد بحال وقد مال ابن سينا في فصل
الاستحالات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس
منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الاتصال محسوسة واعلم ان
الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو
عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد
في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا

انما هو في الرطوبة لكن المعنى وقد تطلق الملاقاة والوطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جاز في نظائره
المعنى ويبقى هذا الجسم الاخر متحركا فاذن تفتقر في الحاقه واتصاله
لينا الاستقرار مستبدلا بل متفقا والبيوسة بالعكس بين
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل الحاوي الذي يسهل
وهما ضدان تامان لين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي تموج
الجزء الباطن ويكون الشيء بها قوام غير مستحيل بتشكل
عن وضعه والمعتدل كيفية لا يتصرف بسهولة حتى انما يكون
قبول الغير بسبب الوطوبة وما يحكم بسبب اليبوسة و
الصلابة ما يتابعها فيكون ان معنى الكيفية الاستعدادية
قال الامام قد نص في امرين اخرين من الكيفيات المحسوسة
وليسا كذلك الاول المشفوف والملاقاة فان المشفوف عبارة
عن اختلاف الاجزاء حتى ظاهر الجسم بان يكون بعضها ابيض
وبعضها اخضر والملاقاة عبارة عن استوائها وتساويها في
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من قبل الكيفية
لان اللين هو الذي يتحرك وذلك انما يحصل بالحركة الاولى
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني يحصل للكيفية المتاثرة بهذه
تلك الحركة الثانية لم توجد في الجسم بل حركة الامر
والاول ليسا من اللين لانهما هو ساكن بالبعض واللين ليس
كذلك واما الثالث فهو من باب القوة والضعف
فيه امور اربعة الاول عدم الانقياد وهو جمودي والثاني التشكل

الباقي

الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
للحركة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذلك الريح القوية مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد لانفصال وذلك من باب القوة والضعف
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وقيل الثقل بالاضافة
باعتبارين من الكيفيات المحركة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والمطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تعادل ما على
جوانبها في الوزن والخفة مطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق
العناصر والثقل الاضافي قال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي الجسم بها ان يتحرك حيث اذا
قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكل الخفة الاضافية
قال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة
الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر
في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مهاوي النار

التطف بالا
نشتق به
الرسب عن
نشتق

والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض والماء وذلك مما لم يرض عليه
بل ما ذكر في النقد الاضافية باعتبار الاولى يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء
مما يلي القشر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء
فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض جزء هو بسكرة
الماء مما يلي مركز الفلك ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمحدبها مقعر الهواء فقد قطع تلك المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا
وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان
يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
الماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم ثم
كون الماء والارض ثم خلي وطبعها تحرك الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد قطعت المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان
الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا
والا لم يوجد مثل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث
يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها محدب الارض فقد قطعت في مسافة مكاني النار والهواء
والماء واذا فرضنا بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد قطعت في مسافة

مقعر بها

بها

مكاني

مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية
واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا مقعر الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة
الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا
بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في
اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة
الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه وبالعكس
في الهواء فلم يكن الماء وصفه احدهما بالقياس الى الآخر فيكون
الآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مبنى هذا الجواب على
ان ثمن خفة عناصر اعظم من ثمن ثقلها بل ثمن مجموع ثقلها اعظم
من ثمن مجموع خفتها لان ثمن ثقل الماء مشترك بين طرفي الصورة
في الصورة الاولى اعني الصورة التي وقعت للثقيل المضاف
ان ثمن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة
المفروضة للخفة الاضافية وذلك مما لم يرض عليه بل ما سبق
الى الوهم فان العناصر الاربعة متساوية في الثقل
بين مركز العالم ومحدب فلك القمر وما بين المحيط
المركز في المحدب ولو سلمنا ذلك منه لم يلتجئ في الجواب
الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة
الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها ثقيلة وطبعها
فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك

بالنسبة

وانت خبير بان

المضافة

المرض

يقدر فمن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نعني من كرة الهواء بحيث
انها مركز العالم على محل بعينه نفرض فيه خليت وطباعها فانها
تتحرك الى ان يصير محلها متعين كرة النار فتتحرك بقدر فمن كرة
الهواء ومن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحرك في اكثر المسافة
المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان
في كل قسم من الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة و
من عنصري م
من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان
يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من
المحيط الى المركز مع انه يلزم فان العنصر الثقيل المضاف اذا
وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وانه مع غاية الاعوجاج ان الثقيل المطلق اذا
صادفه ثقيل عليه وبا منعه عن حركته فيلزم حركة الثقيل من
المركز ثقيلا لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا
وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم الخلف المذكور
لعل ممكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه
عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف
اذا كان مطلقا وهذا خاص

مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى
واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط عنه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكره في الثقيل
المضاف بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضناهما مجذوبين
النار وخليا وطبعهما مركزا في المركز فكانت الارض مماسة قطعا فلم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكره
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضناهما
المركز وخلي كما بالطبع عن المحيط لكانت النار مماسة فيلزم ان يكون
الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل وعلى ما ذكرت لا يصح في
فعلى
ثقل بغير الثقل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير
الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد
يبلغ المركز وكذا الخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط
على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة
الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق علمنا علم بلوغ المركز والمحيط
باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين
وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في
امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء
قد خرج عن مكانه الطبيعي وذلك بغاية الخروج وكان المحل بلية
انما يتصور بعد نفي تلك خاصة عن النار والهواء والماء
وذلك بان يفرض مقعر فلك النار كان مماسا لمحدب سطح الارض
مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه يجد ذلك خلي وطبعه لزم ان

يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن تقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا تضعف
المصاف اذا فرض انه خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن
المحيط كل البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على
محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يأتي محدبه متحركة
الثاني فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط و
لكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه
الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان
الثقل والخفة من اقسام الميل عندهما بباحث الميل مطلقا وهو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم ملاقيا لما تحته
وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما هو وصف به فهو
ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يحاذيه فهو عرضي على قياس الحركة
الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لان حدوثه في محله الحقيقي اما كان من تأثير امر خارج عن ذلك
المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان
كان حدوثه من تأثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع تصلبه فهو
نفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات
الى التبرين والتثليث فالمراد بالطبيعي ههنا ما يصدر عنه
الحركة والسكون اولا بالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفساني ههنا الارادي وسهم من يجعل النفساني اعم منه ومن

يقطع

فيه

احد

احد نحو الطبيعي اعني ما يكون على وتيرة واحدة لخصائص ذوات
الانفس من تخالف على حسب اقتضاء النفس وهذا الاعتبار يجري
ميل النبات نصابا فيخص الطبيعة بما يصدر عنها الحركات على نهج
واحد دون شعور وارادة وهو العلة التي بها تحرك اي وهو
سبب يقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن
هناك مانع وباعتبار يصدر عن الثابت متعين يريد ان يبين
ان الميل مما لا بد منه في الحركة سواء كان لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر
الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة سواء ذلك الامر هو الميل وانما
قيدنا المحرك بالطبيعة والقاسر لان المحرك بالارادة جاز ان
يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا
يتفاوت الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او
القاسر اليه كنسبتها الى السوية فلا يجوز ان يتعين شيء من مراتبه
الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما
فان قيل يجوز ان يستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما
خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
الخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او

يتعين

اصل الميل الى الطبيعة او القاسر
ويستند

القاسر وشدتها وضعفها الرتك للامور المختلفة من غير حاجة الى الميل
قيل ليس المقصود ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك
في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه ميله
ونعلم بالضرورة انها تنتفي بوضع الحجر بل المقصود بيان الحكمة في توسط
الميل بين الطبيعة والحركة اقول الظاهر في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود
الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة
الكيفية فلا لان وجود الميل حال السكون لا ينافي كونها مقتضية
للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة انه مقتضيا للحركة ومختلفة
متضادة بحق ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد
والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين
اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا
الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة و
الى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين ان كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا
لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى
جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب
قد تخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع نحو ان يكون هناك ميلان
مختلفان يمنع كل منهما الآخر من التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد يلزم ان يكون الجسم الواحد في حالة
واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة لكونه اليهما معا

اقول

اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه و
انما ملا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور وبين ما يكون مقتضى
الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين في الحركة
الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد
المشهور وان كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي
ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين عنصر الميل الطبيعي في جسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة
واما الشرعي والمنافي فيختلفان بحسب اختلاف الحركات الغير
والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد
ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانها قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى
جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء لجريان المرمي
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا لا يختلف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي
في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض
انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة
سارية في الجسم بانتشاره ولذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه
آخر وهو ان العلة التي فيه بها جاذبة بان مقتضى بان في القوة حتى

وضعت في الوسط ثم فعل فيها كل واحد منهما ميلا معاوقا لما يقتضيه
جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في
تلك الحالة في جملة الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يحدث يفعل
في الجزء جذبا لم يخرج من حد وقوعه ايضا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه
كل جسم لو خلي وطبعه عن المعارض لانتهى بجذاب الجاذب الى جهة بعينها
لميله عنها عن الحركة في تلك الجهة نشأ وجود شيء ينتفي الدفع الى جهة
مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما
فعله الجاذب بان ليس لذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ثم يوجد
شيء ثالث لتساوقهما والعائق وعلى هذا يريد ان يبين ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا بد فيه من حدوث ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او
نفسانيا فقسر بين البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة
القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم المعاوق
والتالي باطل البطلان بيانه الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض
جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويبين انه يقطعها في زمان اطول
ويكون جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا كنسبة زمان عديم الى زمان ذي الميل المفروض اولا يكون
في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركة مخترق
ذي عائق وعديم ذي عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقق
هذا المرام بالامر بد عليه من التدقيق والابراز فلم يحوجه اليه من اراد الاطلاع
وعند اخرين يعني هذا المتكلمين هو حيث يتوجه بحسب تلك الجهات فان الظاهر

بجهات متعددة فيكون له بحسب كل جهة اعتماد وتمايل ويختلف باختلافها
يعني ان الاعتمادات متماثلة ان كانت الجهة متحدة ومختلفة ان كانت
متعددة وهذا النقل وتلخيصه يعني من طائفة منهم النقل من جنس الاعتماد
كما هو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا للميل
يعني من طائفة اخرى منهم النقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة
عن كثرة الاجزاء في المكان وانضمام اجزائه كما ان الثقل وضعه لازم ومقارنه
فتسمو الاعتماد الى اعتماد لازم وبه اعتماد المثقل في جهة السفل واعتماد
الخفيف في جهة العلو ويتعلق الاعتماد الى محل لا محالة لان الاعتماد عرض
وكل عرض متعلق الى محل وهذا معناه حلول عرض في محل يعني كان الاعتماد
متعلقا الى محل لا غير وهو معنى ولما يعني ان الاعتماد يحدث بحسب
دواعيه وينتفي بحسب صوارفه فيكون صادرا عنه بحسب قدرته
ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه
بلا واسطة وقد يتولد عنه بلا شرط وقد يتولد بشرط
فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه
لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن
بشرط المصادمة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفرق المتولد عنه
ومنها اي الاول الاصوات وهي الصوت والصوت من الكيفيات المحسوسة الاصوات

العلو في الاعتماد مغاير لسمو ما هو الاعتماد بين المذكورين مثل اعتماد المثقل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل

مطلقا سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المحسوسات
تلك الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي اللون والضوء والاطراف و
الجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة
والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وجميعها امور زائدة الى ما ذكر
فالترتيب داخل تحت الوضع والتموشي كالكتابة وغيرها داخلة تحت
الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
والحركة والبطء والطلاقة والعبوس بالتقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من
التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء فهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد
من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تقدمت فيما سبق معنى البصر
اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى
فزعم ان المعتبر من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا
غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما
طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء
الاضعف والضوء الاقوى ولا اولا جميعهم متفقة على بطلان قول من زعم
ان لا حقيقة لشيء من المحسوسات اصلا فالبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء

المحسوس

المحسوس للاجسام الشفافة المصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانها كيان
من اجزاء مائية مصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يتبين
عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واضح فانضمت من الاجسام المتفرقة
وتتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة
بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا
اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار فيه مستقبل
يرى ذلك الشعاع كاللون البياض فان راى الحس الشعاع المتراكم
على تلك الاجزاء يغلط لعدم التفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا
بل يكون البياض فيهما تخيليا لا حقيقيا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
فانما يبدو اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تفرق المبصر فيه لجواز ان
يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
مزاج مفض الى وجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق
لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج المحمي فانه
يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من
حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء والتماسها و
المزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بعد ذلك اعني بسبب
عدم نفوذ الماء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد
اي يوجب تخيله لما فيه من الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم

في اعماقه وطرح منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى تخلو
الصور في السحب تبقى مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا
ايضا الشهاب اذا اتصل مالت الى السواد فلذلك دل على ان الماء يوجب
قبول السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد مستدلا بان البياض
يمنع والسواد لا يمنع وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف
السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه حتى يصير متلونا بالمجعول
والفعل واعترض عليه بان سواد الشهاب يمنع بالشيب وبانه يجوز
ان يكون الحقيقي معارا والمحتمل لهما لزوال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه
فلا يلزم عدم وروده منه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالمكون
ممكنة والممتنعون على انها كيفيات مختلفة وقد تكون مختلفة ايضا ولكونها
مختلفة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا تنافي قبولها باسباب
اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
والكاتبي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق
فانه يصير ابيض مع ان الماء لم يحدث فيه خلل ولا هواء بل اختلاط
الهواء منها ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه
يكون مؤخل طبخ فيه الطرفاء حتى اخل فيه ثم يصفى حتى يبقى الثقل في غاية
الاشفاف ثم يطبخ الموز الابيض في ماء طبخ فيه الفلي وبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فانه يعقد ذلك الخلط فيبيض غاية الابيضاض كالا
يتبين الون ثم يصب بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف
فليس بضاحك ويدخل فيه الهواء واللم يصب بعد الابيضاض لكنه

وتخيلي له

وكما في الفرنكد
تخذ من الاشياء
حتى

لا يصف الابعاد وكما في البصل فانه يبيض بالطبخ بالنار والابيض بالسحق
والتصوير مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وكما استدل
في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المشف بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الانعكاس من البياض الى السواد حيث يكون
من البياض تارة الى الفضة ثم العودة ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم
الخضرة ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فانه لو
لم يكن الاسود ابيض ولا حقيقة البياض الا مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد
ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انهما اختلفا
والخضرة وغير ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لا
الشفاف بالظلمة والسواد لا ينعكس بحكم الجوهرية فوجب ان لا ينعكس من
الاخضر والاحمر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض وخلاصة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع
ان في الحالين منهما نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض محتملا
او مختلفا على انواع مختلفة ان ينعكس السواد عند الاختلاط والاشتراك
وان لم ينعكس عند الانفراد وطريقة السواد والبياض المتضادان
طريقا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لاضاءتهما
على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وتأتي
من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الصفرة كما

وتارة الى الفضة ثم الصفرة ثم السواد

الثاني بسبب شدة الضوء وقوته او بحيث واين من الحجة او اصل
البصر في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل
في ذلك تاملا شافيا تبين ان الضوء من اللون فيهما وعلم ان اللون
فيهما واحد والتخالف في الضوء فاستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا
لوجود اللون بان تبين للجسم الضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه
ان اراد بالمشروطية التوقف معناه وان الظلمة او الامر
فهو ممنوع على انه لا يصح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور فانه
يقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع
عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطح واحد جاز
بنفسه للحس والآخر لا بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون في
المثال المذكور ليس على سطح الجسم لون بياض او سواد ظهر للحس
فقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل وتفاوت مراتب الظل بسبب مراتب القرب والبعد
من الطرفين فاذا ابصر الحس من بعد من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا زائدا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا
عليه بان اللامع بالليل مثل البراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء

ان م

وذلك م

الا م

الشمس

القرص ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس
وما هو الا لان الحس ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل يظهر له
من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا بقي بعد
الشمس ونظر الى اللامع لم يرد لما زال واضعف الحس وكذا الظلام في
السراج والقمر فظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان ذواتها ليس الا هذه الوانها عنده فلا يكون الضوء
كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يكون لما ذكروه تاثير في
احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد متغايران في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بان اشتراك
تخالفهما في الماهية في ظهورهما عند الحس فالحس اما مشاهدة الحس واما
ان البلور والماء اذا كانا في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه
ليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابل الشدة والضعف
المتباينان نوعا يعني كل من الضوء واللون قابل الشدة والضعف و
القابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابل الشدة
والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان
نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد
الشديد منه فالضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السواد بين

لا يعدم

الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض بان السواد
خارج من ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارضها
ما يقع من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا
وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية ولذاتياتها وبين تحقق بارتفاع الماهية
وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية
وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزء المتأخر بالوجود فلا يكون
الماهية وذاتياتها متقدمة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي
لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه
ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد
فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك
في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا
الثاني ان الامر الذي لم يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون
الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في
الطرفين على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لا
بعض الاجزاء مثل الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ملاقي القمر ضوء والا لم يكن تفاوت

النورين

النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا
يكون العارض ايضا متولدا بالتشكيك فان الشدة والضعف لان
القوة الزائدة اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
الضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثل الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج
لان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ملاقي العاج من معروضاته
والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية
المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض والا في ماهية المعروض
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويهما في
جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور
على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العوارض
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام
ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا
خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس
وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر المذكور ان كان خارجا عن الماهية
كانت الماهية في الطرفين على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من
جنس الماهية واذا اختلفت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية
التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليس الا زيادة في نور
بياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان

الزائد

حاصله عدم تفاوت ماهية بعض المعروضات فلم لا يكون الماهية باعتبار امر خارج

عدم دخول قدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه
التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك
والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان
تفاوت الخط الطويل والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم
يكن داخلا في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان ذلك الذي الخارج
عن المعنى المشترك داخلا في ماهيته وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته
لم يكن بدا من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز
ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد
يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة والضعف يمكن مثله في
محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفة للكلي الآخر وضعفه كبعد
ان يكون كل منهما صنفا وانما الآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء
جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل
من المضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر
كما يشاهد في الرائحة المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلاقيه الى غيره
ولا ذلك حركة والجواب بالمنع بل لا ذلك حدوث الضوء في المقابل المضيء ومقابلة

الاخذ

ويتصل بالمضيء

الجسم

الجسم المكيف للمضيء معه لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب
التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان
بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه ينحدر من العالي الى السافل واما
قيل من انه لو كان تحدث الرائيه في وسط المسافة فهو مدفوع بان
حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو
ان حدوث الجسم القابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء وهذا ذاته اياه بحيث
اذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في
ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما
يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء متحركا وحدوث الضوء
فيما يقابله ظن انه غير منتقل وحركة الضوء من المستضيء الى ما يقابله
النقص بالظل بانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم
اتفاقا فان اجابوا بانه لا حركة بل يزول من موضع ويحدث في آخر
على حسب تجدد المحاذاة فان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي
وجهان الاول انه لو كان جسما لاتفاق انه محسوس بالبصر لكان سائر
الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر منه اشد استتارا والمحسوس للشاهد
من حال الشعاعات خلاف ذلك فان الفرق لما كان اكثر استتارا كان اشد
انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان
الاستتار ضد الانكشاف ويعترض عليه بان التفاوت بين الرائي والمرئي
انما يتم المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا
فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك

في م

بالاتفاق

قيل يستعين بها الطاعنون في الحس على قراءة المخطوط الدقيقة وأجيب عنه
بانه لو كان جسما لم يكن كثافته موجبة لشدة الاحساس بها لجواز ان الحس
يشغل به فلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لها ولذا ترى انه
لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لملاقتها ستر الاستعانة
بالرقيقة منها اما في العيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة
على ما بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها
الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة من ورائها
ليست بالتسخير والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او
السفل وهما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه
الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض محالا تعقل
واعلم ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة
يصير البيت مظلما ولا شك انه لا يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد
والا وجد لو ما بعد السد وليس ممكن لان المفروض ان الامتداد هيئة اعتبرناها
سددناه ولا العدم اي جسم والا لزم ان يكون حيلولة الجسم بين جسمين مقدمة
لاحدهما فالمعدوم قد عرض ليس الا هو الضوء ثبت ان الضوء ليس بجسم بل
هو عرض قائم بالمحل محل حصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء
معان ذلك وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء او قريب من اسم
الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور
العرضي معان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر
ضوء وجه الارض من المقابل للشمس وضوء ثاني وهو الحاصل من مقابلة المضيء

بغيره

بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء بالضوء الاول والظلمة عدم ظله
فانما عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على
ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في
هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار لذلك
المقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي
او المرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة
الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن
الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة
مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي
لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان
يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا شرط وقد سبق بانا اذا قررنا خلو الجسم عن النور
من انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين
كان حالنا كما اذا تخيلنا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى وحال التغميض
شيئا في عيوننا بل انما في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فتمسك القائلون بكونها وجودية
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فالمجعول لا يكون الا موجودا واجيب
بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى والخرس واما المعاني
المجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من القوى

المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم صدم
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من
الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد
الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران هيهنا ليس بتام
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما
فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في
جميعها فلا يفيد ظنا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه
مخصوص وان الغالب في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين
للتموج اذ بهما ينتقل الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع على القلوع
الى المجاورة وينقاد لذلك الهواء المنتقل ما يجاوره ثم ينتهي هناك التموج
المذكور وهكذا يتصادم الاجزاء ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج
فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء بل وانما يجعلهما
سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به

بعدم

الدوران توقف شيء على شيء وجودا وعدما

الاصوات له

الهواء

الجنبين له

لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان
فلا يكونان سببا للصوت لانه زماني وكذلك بان التموج ان كان
انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع
والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على ما يقتضيه
محذور فيه ان لم يكن السبب علة تامة له او جزءا اخيرا منها اذ لم يلزم
ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلقا بقوله الحاصلة يعني
من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت
يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع
اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت
ولا وجود في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو
لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة وحدة من القرب والبعد لان
التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا
لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن
مكان قريب او بعيد للتفرقة بين كون ادراك الجهة لاجل ان الهواء
المتموج في جهتها الينا يتبين القرب والبعد لاجل ان القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة كما نقول لو صح
الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيرى الصوت من جهته اليسرى وبعد فانه
جاء من عينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد انقطاعه
من اليمنى والوجه الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز

الاصوات له

منها له

الاذن

بين البعيد القوي والقريب الضعيف فلم في الصوتين المتساويين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب و
البعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف
على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد
من الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة في مكانه
البعيد والقريبة في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت
الى السامعة شرط لاحساسه علما من مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب
المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المقروع
لتوقف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن يجوز ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب
والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد ويتبين حاله
منه في الهواء الذي هو في المسافة التي بينها ورد الى الصماخ قال والحاصل انا
عند غفلتنا ورد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ و
هذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع تيار ملنا متادي
ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده فان
كان قد بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ويحصل ادراك الوارد
ومورده وما بقي منه موجود او جهة وبعد مورده وقرب به وما بقي من قوة
امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نبهنا على المبدأ لم يعلم من قدر
البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا
من اعلى الجو وبين دوي الريح التي هي اقرب الينا ويفرق فيه بين كلامي
رجلين لانهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا

كلامهما معا فنا قرب ادركنا وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في
هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه قد ظهر ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون
الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا وان لم يكن الجهة لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركه الصوت الذي في
تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت مقطع
هذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في
الجهة تلك وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما نعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من
المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب
ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود
والممكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والتعاقب كالحركة والزمان وذلك لان الصوت
لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية
حالة التكلم بها موجودة وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما
دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما لان قطعا
الى على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حروف
زيد مثلا تبقى على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة بترجيح
حاصل في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف

مدركه تعلم

معام

هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد
هذه العلاوة بل حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها بقرينة الدليل
فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت
يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان
بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مندفع بان سمع البعيد مثل سمع
القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه قرع اخر
وصوت مثل الاول يحصل منه اخر وهو الصدى وما الوا الهواء المتموج الحامل م
للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يعود هذا الهواء
المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة الموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فيعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع و
الحرف في تلك الكيفية العارضة عند التلفظ وذلك الصوت المعروض عند
بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملهما
وقيد المماثلة بالحدة والثقل او الزيرية والبمية احتراز عنهما فان بلا
منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين في الحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان يصل الى التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و
يتحد باتحاده كالحروف فيختلف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما باختلافه ويتحد
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث يفيد الاول تميزا في المسموع دون الاخيرين تفطن
وتأمل اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد

والليين

والليين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة مسبوقة من جنس
ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف
والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة
قد تكون متحركة وقد تكون صامتة خلاف المصوتة فانها لا تكون الا
ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون
الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه
فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة كاشتراك اللفظي واما الواو و
الياء فلانهما قد تكون مصوتا كما عرفت وقد تكون صامتا بان تكون
متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه مماثل او مخالف بالذات
او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذاتها ولا
بعوارضها المساواة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركات او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين
بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان ساكنا
والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما
متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا انالت تالفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومركب والمؤلف تام خبري
انشائي باقسامه وغير تام تقييدي وغيره بجميع اقسام الكلام مؤلف
من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام النفسي
وهو المؤلف من هذه الحروف ونحوها وهو المعنى القائم بالنفس الذي

مدفوع ل

سابقة ل

واحدة م

قبله ل

احدهما

مختلفتين ل

هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم
الحكم وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر و
الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما
حقيقيا انما المتعين اللفظ واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة
بما هو المأمور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
انما المتعين اللفظ ويدل على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان
مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر
واما لاعتقاده بثبوت كلام نفسي قديم او اما لان المفهوم الاصلي من
الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصر بينهما على ان الآلة يتوصل بها اليه
فكانه هو الحقيقة لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة
احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كما يختبر العبد
هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره
وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض

كالمختبر لـ
اي المتحن

عليه

عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا
طلب فيهما اصلا كالارادة فظهر ان مثل ذلك يمكن ان يقع في النهي ايضا
واجيب بان المعنى النفسي القائم في النهي هو نفس الكراهة لا ان نهي
الرجل عبده لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض
بانه ليس هناك صيغة النهي بل صيغة فقط اقول وللقائل ان يقول
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاختبار بما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصول في الذهن
مطلقا ومنها المطعومات النعمة الحاصلة من تفاعل الثلثة في
مثلها يعني من الكيفيات الخمس فطعوم المطعومات واصولها اعني
الطعوم البسيطة ستة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او
البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او الكيفية المتوسطة او المعتدلة بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام ستة ينتج الطعوم بسببها فالحرارة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت الحرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض و
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت النضاجة
وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتذ بهذا الحقيقي
يسمى والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة
الامتزاج بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا

الحرافة تحريك طعام وكمونه شديد مرس

الطعم من الرمان والتفاح والسفرجل ونحوه

الطعم الذي لا طعم له

اشتبه في تحليل اجزائه وتلطيفها اسرع منه بطعم الحديد والنحاس فهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعتمر من عليه بان لفصل الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وانع المراتب المتوسطة
بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة
فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة
فلا تنحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة
وانع الخيار والقرع والحنظل التي فرق من كل منها بطعم لا يركب من ليس
من التسعة المذكورة وانع الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف
النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا لذلك اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض
يقبض اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وانع الاختلاف
من بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وانع دون الطعوم
التسعة على تلك الوجوه المخصوصة ما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض
المتقين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس
ظنا بتلك الوجوه فان الحرارة تفعل كيفية عند غير ملائمة في الاجسام التي لا
تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحر الحقيقي تفريقا ولا
شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة
من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في
الغاية وهي المرارة فانها انفص الطعوم وابعدها عن الملائمة وكونها
ملائمة لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون

التفريق

التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع في اجزاء الحرارة وتفرق بعضها
عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم
يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة
دون ما ذكر اولا وهي المرارة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون اخاصة
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه
تتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة
ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة قريبة من
ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في
القابل المعتدل الملوحة وهي من المرارة والحرافة في عدم الملائمة
لتقاومه المعتدل الحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم و
الصغير فالملوحة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة
في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة
بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة
مرة اخرى اعني يكون طعم المالحة تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه
مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وحقيقة انه اذا
اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم لها
باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اخرجت ومن هذا السبب تولد

التغوص
فرو رفتن

او علاقة باجزاء ارضية
يابسة المزاج سوء الطعم

الأملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
ويصنع ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او
يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل في الحرارة كيفية غير ملائمة
اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمة اقل من عدم
ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات العارضة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات العارضة بتوسط التكثيف ثم ان هذه
الكيفيات مختلفة ايضا في عدم الملائمة بحسب مراتب التكثيف في
القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف
التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ وتقاومها فتجتمع
في اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا فتحدث
فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد
في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اجزائه
وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية يكون
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة وتفعل الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف فان القوة العفص لشدة برده وكثافته
كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باضمحلال النفس المنضج ازداد
حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها
في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما من تحدث فيه كيفية
عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة
ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان الكيفي يقبض باللمس

للماء

وظاهر

وظاهر معا يتنفس الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض
ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي
هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا ينفذ
نفس نفاذا شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فتحدث
منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر
تاثيرا بليغا ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى
الذائقة وفي اللطيف الدسومة لشدة المقاومة بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فتضعف اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما
يحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها
في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيحدث هناك كيفية
ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر في الحواس لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسط
بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل
المعتدل في القوة الذائقة لابعاده ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها
لطيف ينفذ في الحواس فيؤثر فيه بعادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته

فينفذ

يختص بالاسوية دون النباهة وقد ذكروا ان احق الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان التوليف اقوى على القليل من المر ثم
الملح كانه من مكسور برطوبة باردة فاعرضت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة من المرارة في الصحة ان البول
والملح المر اسخف من الملح الماكول وابرد الطعوم المعفوصة ثم القبض
ثم الحموضة فان النواكه التي قلما تكون اولا عفصة شديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا بانضمام الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة
ثم ينتقل الى الحلاوة والنضج وان كان اقل برد من القبض لكن في
الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة عفوصته بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون التوليف اقوى على القليل لا يدل على انه احق من الملح المر
ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة وتركب منها طعوم لا نهاية لها اما
بسبب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احتمل من المجموع طعم واحد
مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المفضية للطعوم
المعقودة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واتفق كل
واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها
لامتناع ان يفي كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير محصورة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن
الطعوم المركبة ما لا اسم له على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما في الحضض ونحو الزنوقية المركبة من ملوحة ومرارة كما في السمك

تقليلا م

وذلك م

ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من
الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا
من جهة الموافقة او المخالفة بالتي تشبه رائحة طيبة ورائحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم
لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقاربه من طعم كالتي رائحة
حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى
محله كالتي رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي القبض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات
الاستعدادية اي التي هي جنس الاستعداد لانها مفسرة
بالاستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او بعسرة وهو وهن طبيعي كالمراضة واللين ويسمى
اللاقوة او استعداد شديد نحو اللا انفعال اي التهيؤ للمقاومة
ويسمى اللا انفعال كالمصاحبة والصلابة والتسهور الى خارجا
ثالثها الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس تلك
لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة
والثاني القوة القوية على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في
الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا انفعال فلم يثبت جنس
ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال واللا انفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول

تلك م

ومن

الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا بمعنى كون الشيء
قابلا للآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر
اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور
هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول بالنسبة الى القابل قربا
وبعدا من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة لقربه من القبول
وبعدا من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للزمان
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات من جهة
الانفعال وبعضها من جهة الانفعال وهما يتنقصان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا
لقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان
المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات النفس الحيوانية
بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد
فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض الجوهرات من الواجب وغيره ثم
الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير
راسخة سميت حالا والفارق بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون
الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم
وهو اما تصور واما تصديق جازم ثابت مطابق العلم يطلق

تارة

تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا
قبولا سمي تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه
سمي ظنا والجزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا
مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي مستمر الزوال بالتشكيك
سمي يقينا والا تقليدا فان قيل لما صرت الثبات باستلزام الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها
بالخلاف وان فسرت الثبات بعدم الزوال لم يكن نحو حال التقليد
مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا
حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في استلزام التشكيك فيها وان
غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن
بها من مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل
عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط
ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
التمييز لا يحتمل متعلقه ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة وهي ما
يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تمييزا اي
توجب للمحل الذي هو النفس تمييزا فيخرج الصفات التي توجب
لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا
توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء على العلم فانه يوجب تميزا
لمحله وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلقه التمييز نقيض ذلك التمييز فيخرج الصفات

للنسبة م

تمييزا ل

تمييزا ل

تمييزا ل

تمييزا ل

التمييز لذلك م

الادراكية التي توجب لحلها تميز الاحتمال متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا تصورنا زيدا قائما ثم حصل لنا تميز متعلق بنسبة
القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز متعلق نقيض تلك النسبة بعينها
وهو سلب تلك النسبة فهي صورة الظن نسبة القيام الى زيد فحمل السلب
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال فهو هاهنا في الحال في صورة الجهل المركب
والتقليد وان لم يكونا في الحال لكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام
عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق
الثابت اعني اليقيني وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقيض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على
هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل
ما يوجبهما وان لا يكون التصور علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال هو
المنقول عن بعضهم انه تميز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التميز والمحذور
لا يقال العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكر
في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ وللاشياء البديهية قد يعرف
بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما تكون
بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة
العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم
الجزئي فلا دور وينقسم الضروري والاكتسابي ينقسم كل من التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله

على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر
وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال
فانا نرى انه لا بد في العلم من انطباع شيء ومثال عن المعلوم في النفس
فانا نحكم على المعدومات بل المستحيلات باحكام وجودية صادقة في
نفس الامر ولا نحكم عليه باحكام كذلك الا وجودها من ان
الشيء الشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس هما نفس حقيقته او امثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم
بل المستحيل متحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود
في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا امثاله قيل هذا الدليل على تقدير
صحته انما يلزم ان يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا
على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الفرق
بين علمنا بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما
بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات
الموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو حصول صور الاشياء
في العقول المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو حضور الاشياء بانفسها
عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور التامة بها اذ ليس فيه انطباع
انطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بامثاله عند العالم وهو اقوى
من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فنقول لا بد في العلم من

می خلیفه سلطان می کوشی که کیسهٔ تو بی زر باشد تا در دو جهان عیش تو خوش باشد

الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم یکن بنفسه حاضرا عند العالم لابد
ان یکون مثاله حاصلا عنده ولما لا دور تام البرهان عن القول بحصول
صور الاشیاء فی ذاته تعالی حکم بعضهم بان علمه بالاشیاء انما هو بحضورها
انفسها عنده تعالی فی العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا المستحیلات
القول بحضورها انفسها مشکل اذ لا حقائق لها ثابتة حتی یتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالی بالاشیاء انما هو بحصول صورها فی ذاته
وقوله وحلول المثال فیه ما جواب دخل مقدر توجیهه ان یقال لو
کان العلم بانطباع المعلوم وحلوله فی النفس لزم ان یکون النفس
حارا بارد امستقیما معوجا الی غیر ذلک من الصفات المتضادة المتنافیة
لحصول النفس عند تعقلها لها والتالی باطل قطعا وتقریر الجواب
ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله فی النفس والمثال مغایر
لذی المثال مخالف له فی کثیر من اللوازم والصفات واتصاف
النفس بتلک الصفات انما یلزم ان لو کانت تلک الصفات انفسها
حالة فیها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصی فی صدر
الکتاب ولا یمکن الاتحاد ذهب طائفة الی ان العالم یتحد بالمعلوم
عند العلم وطائفة الی ان النفس الناطقة اذا علم شیئا اتحد بالعقل الفعال
فقوله ولا یمکن الاتحاد اشارة الی بطلان هذین المذهبین ای اتحاد
الشیء بالشیء غیر ممکن لما بینا ان الاثنین لا یتحدان ویختلف باختلاف
المعقول اتفق المتألهون بالعلم القدیم علی انه واحد تتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا فی الحادث فذهب الشیخ ابو الحسن الاشعری الی تعلق
وکثیر من المعتزلة الی ان الواحد منه یمتنع ان یتعلق بمعلومین علی وجه
التفصیل لانه لو تعلق بمعلومین لما تعلق بثالث ویلزم الی ما لا نهایة فی
تناهی

ودرهم چه کنی گر تو و تو درهم باشی دینار کجا بری که دین بر باشد

تناهی اذ لیس مرتبة من العدد اولی من مرتبة اخری فی ان یکون
واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهی وانه یجوز ان یکون
الالوهیة فی نفس الامر وان کانت غیر معلومة لنا وبانه لم یلزم ذلک
فی حقنا لما جاز فی حقه تعالی وان لم یکن واقعا فی حقنا واحتاج الی بناء علی ان
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم فی العالم وصور الاشیاء متغایرة
قال الشارح وامام الحرمین یمتنع ان یکون المعلومان بعلم یتعلق بهما
باحدهما من الحیثیة التی بها یتعلق بالآخر والا یلزم جواز انفکاک الشیء عن نفسه ان العلم بهذا
نفس العلم بذلک والتقدیر جواز انفکاکهما واجیب بانه یکفی فی جواز
الانفکاک کونهما معلومین بعلمین فی الجملة وهذا لا ینافی معلومیتهما بعلم
واحد فی بعض الاوقات وح لا انفکاک فان قیل الامکان للممکن دائم
فیجوز الانفکاک دائما وفیه المطلوب اعنی تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفکاک بما یلزم ان یتعلق بهما معا لان وذهب ابو الحسین البصری
الی ان العلم الواحد الضروری یجوز ان یتعلق بمعلومات متعددة اذ
لا مانع حینئذ بخلاف العلم الواحد النظری لانه یستلزم اجتماع النقیضین
ضرورة ان النظر المؤدی الی وجود الصانع غیر النظر المؤدی الی
وحدته وانه ح بالنظر الوجدانیة واجیب بمنع اللزوم لجواز ان
یکون المعلومان بعلم واحد حاصلین بنظر واحد اذ لا امتناع فی
ان یحصل بنظر واحد امور متعددة کالنتیجة ونفی المعارض و
کون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازی الخلاف مبنیا علی
الخلاف فی تفسیر العلم بانه اضافة فیکون التعلق بهذا غیر التعلق
بذلک او صفة ذات اضافة فیجوز ان یکون الواحد تعلقات متعددة

ان یکون

متغایرة

لو کان

وله اى مهر تو اجان ودلم كاشانه خوش باد بمنزل راه دين وايمانه

متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل
من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من حيث
التفصيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص فى نقد المحصل
من انه اذا نسب العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو فان الاجزاء داخلة فيه وردبانه ان اراد الجواز
العقلى فممنوع وان اراد الجواز بسبب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم محال
ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من
المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشئ سيوجد علم بوجوده اذا وجد كما انهم ذهبوا
الى ذلك تحاشيا من لزوم التغير فى علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى
فى الازل بوجود الاشياء مما لا يزال عين علمه بها فى زمان وجودها
واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتجدد متعلقها بتجدد
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير فى صفته تعالى وهو بعينه لان
المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم فى الاول عدمه فى الحال وفى الثانى وجوده
فى الحال بخلاف العلم لا يقبل الانقسام يعنى لا يتحقق العلم الا بان
يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد
عليهم الاشكال فى علم الشئ بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقى يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء
انه صفة ذات اضافة ترد عليه تلك الاشكال فقط ومن قال منهم
انه صورة الشئ توجه عليهم الاشكال فى علم الشئ بنفسه باجتماع صورتين

هو

توجه

مماثلتين

بصد نور وى عين نت اى جان جهان همخانه مهر خود چنين بيگانه

مماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الاول وفى هذا المعنى يشار
بقوله فيقوى الاشكال باجتماع صورتين مماثلتين مع اتحاد يعنى فى
علم الشئ بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
مماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد
لا يتحقق الاضافة ولا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذى هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشئ بنفسه علم حضورى فلا اجتماع
وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى
بوجود ظلى وبذلك عيان لان فلا اجتماع ومن الاشكال الثانى ان التغاير
الاعتبارى كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشئ بحيث يصح ان
يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق
الاضافة المذكورة بين الشئ ونفسه سواء جعلت نفس العلم او الملكة
له وهو عرض لوجود حدة فيه اى العلم عرض لصدق تعريف العرض
عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا فى تلك الحالة كيفية نفسانية
هى العلم بذلك الشئ فينصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا
او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت
لا فى موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان
كانت فى موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بسبب الوجود الذهنى
لا الخارجى بل هى بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
الجوهرية والعرضية للشئ انما هو بسبب وجودها الخارجى فذلك من باب
اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم بالحيوان مثلا حين كونه معلوما هو

باجتماع

من الموجود فى موضوع

جمال باعتبار

في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق
عليه حد الجوهر دون العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست
موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع
هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق
ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد سبق بيانه الزام نبي في بحث الوجود
الذهني فليتبع مراجعته وهو تعالى وتقدس اعلم العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فتعقلته ويسمى فعليا او يكون
مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او
لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستحيلة التي ليست فعلا لك
وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بكسب
وهو المكتسب والى ما لا احتياج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة
بديهيات ومشاهدات ونظريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل او لا فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا فالثاني
المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن
العقل عند تصور للاطراف فهي النظريات وان كانت غير لازمة فاما ان
يستقل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من
شانه ان يحصل بمجرد الاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات
وهي اوليات الخ فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان

الواحد

الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى
المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتردد النظر
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال والله تعالى الموفق على ما هو
مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما يجد بنفوسنا لا بالآلات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما التجربيات فقضايا يحكم بها العقل
بواسطة التجربة عند تصور الطرفين وكذا تسمى قضايا قياساتها
معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تلك المشاهدة اليه والقياس الخفي
المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا يسهل الصفراء فان قيل
هذا القياس ان حصل بمجرد التكرر كانت المجربات نظرية لا ضرورية
وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين
من غير حدس ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا
بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهد فحصل
هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الفطريات
فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل به اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من

قوله اختلاف تشكلات النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
وذلك انه متى داعاجاء به الذي يلي الشمس فقد من العقل انه
لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى
كثرة له المشاهدة له المشاهدة كثيرة يمتنع تواطئهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة
المخبر له كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان
كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر فيه كونه محسوسا لان المعقول
تكثر فيها الاختلاف فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر
المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين
ذكر له او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواترات على ما علم مما
في وجه الحصر وليس متواترا بل الاشتباه قلنا الخبر الصادق ان
علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو
من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد
اليقين اما باستدلال او حدس عن القرائن وعلى الاول يخرج
ما علم له من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول ان الحدس
قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات
والفارق على ما ذكرناه هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من
فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك
كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن العلة لم يكن
دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية
معا فلذلك كان المقارن لها قياسا مختلفا بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

وقيل

وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل
المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء ويتناوله واعطاه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه
لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال اما يكون الواسطة
فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
ان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام مصر على تعيين البديهيات
والمشاهدات واستدل له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل
الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كان لان ما تصور الطرفين في فطرة
العقل ثم ينتقل الى ما يتصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا القسمان
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل
الضروريات مرضي عند على ما نقله الامام في الملخص لاختلال كل
منها على ما ملخصه قياس في وكذا القضايا التي قياساتها معها ثانية
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه
بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة من الاشعرية
في التطابق من الالوهية اشارة الى مذهب المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد مخلوقة لله
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها منهم فيستحيل انفكاكهم منها
لامتناع خلف ما علمه فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية

في م

فاجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة
كيف يجوز ان يكون علة الازلي تابعا للماهر متاخرا عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور
بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موزن للاخر
فتوازنا اي توافقا الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان
العلم حكاية عن المعلوم ومثاله اذا نسبت صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا
لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس
هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا
لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال ان كان زيد في نفسه شريرا لانا
علمته شريرا فانه سبحانه انما علم في الازل كذا لانهم كانوا فيما لا
يزال كذا لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل
حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم
ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما
تجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما تتصور فيما بينها وبين الواقع
الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصوريا ولا بد فيه من
الاستعداد واما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول
يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبداء الفياض فهو
قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد

مخصوصة

مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس
الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات انواع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه
بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد
لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع
متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات
فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسب بينها وحكم بها بالفكر فقد حصل لها التصديقات
والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون
الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة
واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون واستعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك معارفه
الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين الادراك يطلق
على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا
جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك
او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول الاقسام الاربعة
الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكتوفة بمميزات مخصوصة من الاين والكم والكيف

وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان
جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان جزئيا او كليا فهذا هو المسمى بالعلم فيكون
اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا
المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المص
فاعل يفارق والمص يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة لماهيتها من
حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا
اللهم الا ان يكون للمعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم
من تصور ماهية العلة تصور ماهية للمعلول وقد ذكر في الملخص انا
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية
المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمص مناظر هو بناء
بناء على القول بان التعقل يستلزم حصول ماهية مساوية للمعقول
في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن
وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه قوله متى عقلنا
العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا اتفقت في الخارج تحقق المعلول

في الخارج

في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان
العلة بوجودها الخارجي تستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن
هذا هو الحق واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له فهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها فنقول
ان اللزومية والاسببية اي العلية والمعلولية من الاضافات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها
واما الحاقي نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهو علم تام
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام
ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة لما هو المشهور وقد بقي العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها
من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة
للمعلول فلا كذلك عوارض المعلول لانه ليست من لوازم العلة
على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علم
تام بسائر الموجودات بكونه عالما بذاته واثبات علم غيره
من الموجودات بجعلوا ذلك الى غير ذلك من المواضع التي
يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يكون

المقابلات له

هذا

المعلول له

للبطل الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فيه فقد منع
ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود
العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما و
السبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا
لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوص
ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فيلزم العلم بالعلة
يستلزم العلم بهيئة المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم
علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه
النظر المذكور لانا نقول ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق
الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلة للعلم بالمعلول اذ لا يفيد
ذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا علة
تامة ب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود
لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان
ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا واما العلم بوجود العلة المعينة يلزم
العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بهيئة المعلول
فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بهيئة العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى

يتلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة م

العلم م

كونه بالقوة المحضة وهو علم العلم بما من شانه العلم وهذه القوة
قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه
كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة و
انما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم مجازا او نظرا الى ان استعداد الشيء كمال
منه ولا يبعد ان عد القريب من تلك المراتب الى الثانية
العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي
حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل مفصلة
بعضها عن بعض محمولا كل واحد منها مقصدا فالعلم الاجمالي كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يخطر الجواب في ذهنه
وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عند حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي
جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي بطلة لوجهين الاول
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم
يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة
تفصيلا فما هو معلوم منفصل وما ليس بمنفصل ليس بمعلوم والثاني
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة مع كون العقل

لم يحلق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصداً الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقرّرها شيئاً فشيئاً وحدّق النظر الى كل واحد
منها على حدة من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها
مرتبة اخرى مفصلة مقيدة بالبديهة عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضاً وملاحظة لها اجمالاً ونظيرها بين المرتبتين
من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدّق النظر اليها فانا
نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية
الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين
معاً فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم
التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت
مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة
حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل
واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه يحصل
الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما
اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاءه واحداً بعد واحد فان اراد بما ذكره
من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة وتارة اخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا

قدم

المعنى

المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى
ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل يتعاقب وبذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فلا نسلم الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اختلافها حقيقة لا المعلومات واما ما نقلوا من انه عقيب
السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فمردود
بان ذلك الجواب حقيقته ومهيته وله لازم وهو انه شيء يجيء جواباً
لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم
بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا
اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء تحرك البدن فان لازمها اعني
محركة معلوم تفصيلاً وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر
فبطل ما قالوه وظهر ايضاً ان العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة
والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصداً
الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل لا
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها من بعض انكشافاً
تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الاولى مع حصول صورة
الاجزاء في الحالتين معاً فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته وقد كان اجزاؤه

لخزون

معلومة ح بلا قصد واحتفال واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها
على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه من
احد بها اجمالي والاخر على تفصيل كما ذكروه وقوله العلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في
الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء ممكن بالامكان العام
فلا شك انا اذا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا
ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها
باسرها فان العقل يجرد هذا المفهوم الكلي ملاحظة تلك الافراد
حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه
وهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد
وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين كليتين فيما
بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسببية الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن
وكل ممكن اذا انفرد به من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم
برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم
بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لا يجوز ان يعلم وجوده
باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه
برهان مع عدم العلم بالمسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يمنع

لقائل

مشهورتين

العلم بوجوده غاية ما في الباب انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
ايضا وايضا البرهان الذي استدل بالمعلول لا بالعلة واجيب بان
المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة الا
بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا
لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني
الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني
اعني بعينه البرهان الذي فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت
وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف
على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو ظاهر لان
نفس تصوره بمعناه لا يمتنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف
وهو ايضا ظاهر لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن
الشركة والظاهر المقيد بالظاهر ايضا ظاهر واعترض عليه بان هذا انما
يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذه الالف على
هذه الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلومة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وما ذكره الشارح
بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخصي
من حيث هو شخصي لانه لا كلي له من حيث هو كذلك اعلم
ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية
هو العقل حتى لا يتوجه على ما قد يه من الصبيان والمجانين
والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات

المعنية له

وفيه

قيل

المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قال من انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون
بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسر بما يعرف به من المحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل اي خلق
عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة لما اعتبر
قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل
على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على
الجوهر المجرد المقابل للنفس وعلى النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب
ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي
واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات تسمى قوة عقلية
نظرية له اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل
جوهره تأثير اختياري ان كان ذلك ايضا عائدا لتكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى
عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي اما بالفعل
واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو
محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيوليا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
تسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا
الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس

للعقل

العقل

يطلق

فالبعيد

لهام

الناطقة

الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيد الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبساطتها والعقول
الهيولانية ليست خالية عن الصور كالهيولى بل الصور مأخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها لا حد فيها خالية عنها اذ ليس شيء
منها ماخوذ فيها وانما يجوز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
تسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء
على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على
استحضار النظريات متى شاء من غير انتقال الى كسب جديد
لكونها مكتسبة مخزونة بحضور مجرد الالتفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات
مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا من خارج هو العقل الفعال اي م
الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فحاله من الكمالات
واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لا يحصلان
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد استحضاره واستحضاره
فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما
لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء

لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة
يتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة
ثالثة وانتهى العقل المستفاد بتصور القياس الى كل مدرك وقد
يعتنى بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون
في دار القرار ومنهم من جوده في دار الدنيا النفوس قوية لا تشغلها
شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
والخرط طولي سلك الجوهرات التي تشاهد معنى لانها داعا واما مراتب
العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية وتنقيته
اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تخلي النفس بالصور القدسية وتخلقها وتادبها بالاخلاق
له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية
وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله ونصب النظر على كماله
لا وقت مضمحلة في جنب قدرته الكاملة ولا علم مستغرق في
علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد
يقال لاحد معنيه يشتركان في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهو بهذا المعنى قد يقال
لاحد معنى العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه و

الخرط اي انسلاك

شهود

لا

الى التصور ينتفي كان العلم والاعتقاد في العموم والخصوص
بسبب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من
العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تامل لان
المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بسبب الاصطلاحين في
العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد
بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين و
بالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع
فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه
التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان
يتعلق احدهما بايجاب النسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة
بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد وهو المعتقد ولن جاز تواردهما عليه متواليين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا
اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما
فلا يتصور ان تعلق احدهما بايجاب النسبة والآخر بسلب
تلك النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجوز فيهما
التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
هذا الكلام ليس بتصريح بالسهو لكن هو اشارة الى ما به الاشتراك بين السهو
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها اكوال ثلث الادراك والنسيان وما به امتيازه كل منهما عن الآخر
يحصل من ضم القدر المشترك الى كل واحد منهما تعريف لكل منهما فالسهو عدم
ملكة العلم مع البقاء في الخزانة والنسيان عدم
ملكة العلم مع الزوال عن الخزانة والمراد بالعلم
العلم بعد الحصول ليخرج عن تعريف النسيان

التصديق ل

وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة
عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها
عن خزانتها ايضا والسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
فيفهان والصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان
قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر
المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها
يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة
لمعقولات النفس فتلك الصورة من الخزانة من حيث انها
خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم
سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يجيء تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالآخر فيتخايل الاعتبار لا الصور الاعتقاد و
العلم يصح تعلق كل بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه
بالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم سائر الا بالاعتبار اذ
لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم
النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول وذلك ظاهر
في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور
او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا

بزوال الهام

واحد منهما

تفائر

ح م

ولا حاجة

ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة عنها كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما
اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كالحكم
على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله مثلا بانه
كذا لكان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور
او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه فان
العلم متحد مع المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار لكن باقي
اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك و
يكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابل العلم
وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا
بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون
عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم
والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او
تقليد ويسمى مركبا لانه جهل على الواقع مع الجهل بانه جاهل
وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن من ترجيح
احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب او
السلب اعتقادا راجحا لا ينتفي النفس معه من الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان اذ اعتقاد الرجحان قد يكون جازما
بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا جزم وهو المراد من قوله

ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف اظهر فاه علم وقيل
فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع
سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما او يحصل ضده يشير
الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان طلب
الحاصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له و
المبادي التي توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على
هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه
ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي
بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري
له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج
افادتا علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او
كلتاهما فلا تفيدان علما ضرورية يعني لا يتخلف ان العلم بل قد يحصل
بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان
حيوان وقد يحصل بهما عدم العلم اي الجهل كما ينتج كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك ان كان الفساد متعلقا
على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما
فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض
الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر فلا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا
كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح
مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى

ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة
في هذه المسئلة ثلاثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء هذه العادة بناء على اصله
وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس
لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار والوقوف
عليه لبطلان تعاقب العلتين والتسلسل الحقيقي فان تكرر
منه ايجاده بتعقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا
للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر
فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء و
هو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث
موجب بالذات وان فيضانه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيتحقق
في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على
اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما باشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد
ان كان بتوسط فعل آخر هو ان العلم الحادث عقيب النظر فعل
صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون
صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل
بالفاعل لا نفس التاثير ليتم الاعتراض بان العلم ليس بفعل
وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك

عقيبه

آخر م

وهو ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول م

وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد
واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا
بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا اشتراكهما
في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه
قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة
فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعال الله تعالى ولو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم
يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه
من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة
والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر
فان اباه اشم صرح بان التذكر السابق للذهن بلا قصد من العبد
لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى و
الذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم
حاصل العبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر
لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه
هذا الخلل اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل
وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار
نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار الامام ان حصول العلم عقيب

النظر

النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار
المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له
لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه
فبانا نعلم قطعا ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في
استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون بعض آثاره
مدخلا في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخالق على ذلك الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك
الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري وحينئذ النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب
العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
للحاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجود
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد
يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية تنتهي كمال عقله
استقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي ص الذي
يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم لا بد منه ان علم باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه
فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله السابقة حتى يتحقق عندنا صدقه في
هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فتبين كفاية
في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك
العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور
والكفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية
التي تدعي بعدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور
الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن
الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معنى الاعتراض
في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس الا بحد
مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها
بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس

بالجزئيات

بالجزئيات والتنبيه لما بينهما من المشاركات والمباينات حتى
يفيض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا تحيط الحواس فيه
فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا تحيط الحواس
فيه من التصورات والتصديقات حتى تحصل المادة النظرية للمعارف
الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة له فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك العلم
هو النبي ص ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل
ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى
ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به معلم ولم يكن
ماخوذا من معلم واستشهدوا بالامر على ما قال النبي ص امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم باب يقال ذلك العلم
هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريقا للارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف
بين العقلاء الناظرين فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان
ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف
المذكور على صعوبة التمييز بين النظر الصحيح وهو فاسده وهو
الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي

حتى م

في معرفة كثرة الفهم فلو كان العقل باستقلال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء هم

يكتفى بادنى ظن كالنحو والعروض والعروض لا يستغنون فيها عن
المعلم فكيف الفيتا جون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم
عن الحس والطبع مع ان المط منها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه كما ذكر ثم يدل عليه
واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم ثم لا بد
من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة
مخصوصة حتى تستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات
سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها
من الكليات لكان كل من علم حدودا مخصوصة وجملة
يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الحدود
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء
يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان
الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا
نتائجها وشرط عدم الغاية وحضورها واشترطوا
للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم بالمط فانه غاية
النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب
مط معين يمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوبها
غاية الامر ان المط لو لم يحصل لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل
الحاصل واورد عليه ان من حصل له العلم بذلك المط بعينه
عط من دليل بما ينظر في دليل اخر على ذلك المط لا يكون ذلك
تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر

فيهام
العويص من الشعر ما
يشكل استخراج معناه ش

من الحيرة والعقل وعدم التزام
والغفلة وهو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم م

العلم عط من دليل بما ينظر
في دليل اخر على ذلك المط م

لما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل
لا يجدي نفعا لتحدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم سبق
العلم بالمط والمتم من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في
الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك
المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا ولكن الثاني انما اذا عرفت
الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت
ببعض اعتباراتها فانه يصح ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد
العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود
الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضيع
ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى الطلب مباديه المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل
بما يتوقف على مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا
عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين فلا يعتقده
فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي من تصفية
والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر وكذا لهم
شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لو
لم يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط
بما يتوقف على مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته
الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء

يقينيا

المط

لما شخصا

ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص
الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى ودفع
الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى
وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية ولا مقدورة وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب لوجوبه ان عقلا فعقلا وان
شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار
بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى
ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر
الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى
على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دينية وجليلة روحانية
وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن
المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت لا منعمه
ولم يعترف له بانعام ولم يزعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا لذمته العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك
النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى
واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل
يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد

وهما اولا ذكره

ارادة منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيصير الى
خوف العقوبة بسلب النعم وهو تارك على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء
فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور
ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون
معرفة الله تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو
ايضا واجب عقلي الثاني ان المنظور واجب اتفاقا من وجوبه
اما عقلي او شرعي والثاني متوقف على ثبوته فتعين الاول واليه
اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف
عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب
الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما
قلنا ان الوجوب الشرعي متوقف على تقدير ثبوته لان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان
وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوب العلم بصدق
الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى
تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في

معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل فاذا قال الرسول
اللهم العلك انظر الى معجزتي كيف تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر الى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر منها على فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين على اللزام عليه فلي الاستاء عنه
انا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على
صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه مما لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عم
اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة الزام وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا
فرضنا وجوب النظر بالشرع وغضضنا عن حاله ادى الى
بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان
منتفيا اقول انتفاؤه م لا يستلزم الخ اعني افحام الانبياء واما
انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك عين اللازم والفرق بينهما
ظ لا سترة فيه لا يقال ما يستلزم الخ ثبوته يستلزم انتفاؤه
لان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء
ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا
نقول كلما يستلزم الخ ثبوته يقتضي ثبوت الخ وثبوت الخ لا
يقتضي انتفاؤه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا ان ذاته اذا اقتضى
انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن
جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفاؤه
لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة

في ذ ك

في ا ك

ح

ذ ض

في نفس الامر وثبوت الخ ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر و
الا شاعرة اغتر ضوابط الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وستكلم عليه ولو سلم
فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم
فخوف العقاب بحاله والعقاب زيادة قال فيل لا شك ان من حصل
المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لتحصيل الانصاف بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك ولذا قيل السلامة
ادفى الى الخلاص من غنائه نبراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بل نقل
والعقل انما النقل بالمؤاخذة بها معذبين حتى نبعث رسولا نفي
التعذيب مطلقا اي في التعذيب الدنيوي والاخروي قبل
بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا
قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية
مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وغير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اي الذي
وانه مشقة بلا حظ اوفى الاخرة ولا استقلال العقل بنفيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف من العقاب لاحتمال ان لا يقع لانا ولانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى
ونحوه وما مثل الشاكر الا كمثل شيخ مضى مائة سلطان عليك
المشارق والمغارب ويهوى ما بينهما من الكنوز والذخائر

مثل م

باق م

هو ل

على م

فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم
على تحريك انامله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء
فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده
من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولان تعرف في ملك
الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر
بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر
وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم
ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما
يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا
نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير
ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في
النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال
حصول كمال المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو
سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قوله كفى
اثباته اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء
واجبا بل جاز الترك وقد مضى تركه في زمان تركه وعزمه
لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه قبل
الخلاف ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف

بالجمع

بالجمع قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم ايقاع الموقوف
عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق
بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال
لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هذا وايضا
التكليف بالمحال جائز واجابة المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا
ومذهبنا والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب ولا خوف
الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب
هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لا الشرع
في الرواية وفضل الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة
لانه يقرب الى حضرة المنعم ويوجب اليه واشتغال العقل فهو
واجب لذاته لا يتبع فائدة اخرى وعدم اشتغال العقل
بامر الآخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا
كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باشتغال النفس بامر الآخرة
والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من حضور
المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم
وتصفية الباطن تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مندوحة لنا من طرق المعرفة الا النظر
فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا
لنا واما التصفية كما هو حقها تحتاج الى مضاعفات
ومخاطرات كثيرة تلطخ بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون

علم له

انه م

بوم

التعليم له

منه وردا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب
لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لكان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الايمان به والتكليف قبح
عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك
الالزام اي ما ذكرتم من لزوم لقاء الانبياء مشترك بين الوجوب
الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر
لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم
انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي تنساق
معها فيضع النبي صلعم للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها
بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب
النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات
لانا نقول كونه قطعي القياس مع توقفه على ما ذكر
من المقدمات الدقيقة الانظار يقطعا وعلى تقدير صحته
بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يسمع الا النبي وكلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستدلال
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و

يستمع

اثبات

اثبات النبوة وهو المراد بالامام واما ثانيا فبالحق وهو ان يقال
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع
منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر
سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول
ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين
عليك الايمان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال يلزم تكليف الغافل
لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يعرف لا يكلف اتفاقا
من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم
فخوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان
الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الدليل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولك لا يجب النظر
علي ما لم انظر بكلا ان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا
يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
نحو قوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد
امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلعم
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل

خام

لحييه

المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا
المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لكن ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه ولا اعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل
الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان لا يعرفه كيف يعلم تكليفه
اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير
العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه و
تصوره لا العلم والتصديق به لا مرين ان الغافل من لا يفهم
المخاطب لو لم يقل له اترك مخالفة لامن يعلم انه مخالف الثاني منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه
وذلك لتمسك النبي ص والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع و
صفاته بل مع العلم بانهم لا يحلونها قطعا اذ غاية مجهودهم

الاقرار

واهل الادراك

اللقلب باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كان
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب
بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدلان على وجود الصانع اللطيف الخبير غاية ما
في الباب انهم تقصروا عن التعبير والتوضيح للمقاصد العرفانية و
التقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك التصور لا يقدح
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يتمكن معها على
التعبير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يتمكن
معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض
كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو
حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو
حاصل للعلماء والاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به
الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بالذات
المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر
وذلك كمن يأمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق

فی تراهی فراخ وراهی کوه
میان دو کوه باشد و فی صبت
راه دو دره او بند فجاج جمع

وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على
انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا اولها ان النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص والصحابة الاشتغال بالنظر فيما
ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله
كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة
ضلالة قال ص من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب
بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن
دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويردون على المنكرين
والقرآن مملوء منه وهل يا ترى في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما تكلم
به الكلام الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتدوين المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص
الدلائل والجواب ولم يرد العقول تطويل الذيول والاتاب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوجوه
المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتلقي من افواه
من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة
في كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وانهم لم يكن الشبهات
في زمانهم كثيرة كما في زماننا بما حدث في كل حين فاحتيج لذا الى تدوين
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك

انواعها وهم

فهو رد

السؤال

كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه رباعا وابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض و
القلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وغير ذلك من
اصطلاحات الفقهاء وكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم
منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بهذه
الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو كذلك لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه ص
نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه ص خرج على اصحابه
وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال
انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا
تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان
التكلم جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي
الوارد على الجدل انما هو من حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا
بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع
العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل
هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
وشرح الجدل لا تريد في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق
لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وبما
الرسول ص لابن الزبعرى وعلى ص للزنديق مشهورة روي انه

تعنت ناروت
سخن گفتن کتو

الادحاض باطل بودن
حجت وعیبان کتو

لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح اترجيهم
يعقلون فقال ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لا يعقل
وروي ايضا ان شخصا قال الى امك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق امتي فقال على ع اتملكها دون الله او مع الله فان
قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون فرضا لا منهيا عنه وثالثها قوله صلى الله عليه وآله دينكم
ولا شك ان دينهم بطريق التقليد اذ لا قدرة لهم على النظر
فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ
لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روى ان عمرو بن عبيد الله المعتزلي قال ان بين الكفر و
الايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع السفيانان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد التوبيخ الى
الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه
لا الكف عن النظر في الاقتصار على مجرد التقليد ثم انه جنبه

آحاد

آحاد لا يعارض القواطع وما استدللتم به من قبيل القواطع
وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى
ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه اي ما يتألف منه
ملزوم العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله ع انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف نحو لاستحالة الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن
نقليا صرفا بل لا بد من ان يستفاد من النقل فيلزم الدور
من ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
النقلية كقولنا تارك الماموربه عاص لقوله
تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا
المقدمات بالنقلية لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه
وقد يفيد النقلي القطع لاختلاف افادة النقلي الظن وانما الكلام
في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا
يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام النبي الصادق للمعاني المفهومة وبارادة

المجيز تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط
والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه
مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم
اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص بما ظاهره عموم
الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول
الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم
ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام ليجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الاول
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد
الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى آخر والى
هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في
حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او بفعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه
يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه
وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة

ظاهره ل

صدق

صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل
قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة التامة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد
القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات
للمفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بعونه
قرائن مشاهدة من المنقول عنه او منقولة تدل على انتفاء
الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل
اللغة في زمان الرسول ص في معانيها التي يراد هيهنا الآن
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد هيهنا في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد
الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا
اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان

منهال

منهال

منهام

العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق الخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد
المتساويين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادة اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر
المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو
قياس وتسميه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل
اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما
اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما ضمنيا كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو
القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه
لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل
باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان
والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة

او

او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القضية اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة ستة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى
الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به
في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او
محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو
الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل او الاتصال
والاتصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته
القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا
او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا

شكل زيد انسان وكل ما كان انسانا كان حيوانا فزيد حيوان
فان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فالشمس طالعة
نتيجة فان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة

فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة و
المشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وقد بقي لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا
هيهنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا عند الجزم
في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا
نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق
تحكم وايضا عبارة العلم تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى
خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي
ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل ناقص اتفاقي وكذا
غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم
فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء
اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التا
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
صدق لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق
الملزوم ولا انتفاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم
واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل
الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد

الجزئين

الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا امام
يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين ولما منفصل
حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتنا
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاحتياج يفيد
الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان
الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تتبع جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني
الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من الاطلاق الاكثر
ولا يفيد الا الظن مثاله الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
او فرد وكل فرد ايضا بعده الواحد فالعدد زوج
يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم نستقرئه
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ و
اما التمثيل فهو الحاق جزئي باخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا

الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع
علة مطلقا امتنع ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان وهذا القسم الى
القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة الاصل
لكون الحكم ثابتا فيها لعقولا ثابتا له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا
الفن اعني في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا
هيهنا والعقل والتجرد مثلا ان كان لاستلزام انفصام الحل
انفصام الحال فان تنافيهما عرض الوضع للمجرد والا يتركب
مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة
لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والعقل
عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق
بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين و
الوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا
يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان العقل انما يكون بانفصام صورة المعقول
في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان
ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان
الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث
طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذ الكان حلوله

كالنقطة الفائتة فيلتئم من حيث ان الشيء م

من حيث

من حيث ذاته لا من حيث طبيعة اخرى فالصورة المعقولة
على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشا
بهة
في الحقيقة وح يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع
والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة
المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا
يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية
والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة
بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية مما يعرف
الاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل
مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان يكون
كذلك معقولة لذاته لا يحتاج الى عاقل يعقلها حتى تصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
بنفسه يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء
على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان
يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان
يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا
كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان

معقولا آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا م

كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل
متقدم على المقارنة في المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل
المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا
يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة حين متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج موجود قائم بذاته فيكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه
المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته
امتنع ان يكون مقارنته للغير حلوله فيه او حلوله له في ثالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها
تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته
للمعقول مقارنة الحال للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان موجودا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول
آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول
للموجود الموجود القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل موجود يصح ان يكون
عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم

صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستلزم
الامكان فيمكن تعقل انه تعقل تعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان
كل موجود يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه او بحصول
نفسه دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا
ان كل موجود عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل موجود يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم
لامكان المصححة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان
يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه
بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون
معقولا لغيره فاذا يصح ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع
معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على
المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية
لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
المطلقة وفي هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان
ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة

على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق
المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقارنة فان قيل توقف صحة
مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يجد جهة التوقف
فللدور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في
العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين
موجود ذهني قائم بغيره فلا يجد جهة التوقف فللدور دابعها
انه يجوز ان يكون من خاصية بعض الموجودات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما
ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور اولا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون
مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور هو
الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا

المقدمة

شعور

شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار فنفس القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية تكون قدرة بالنسبة لمقارنتها القصد والاختيار
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من النسبتين لخلوها عن الامرين
والنفس الفلكية قدرة بالنسبة الاول دون الثاني والنباتية
بالعكس فبين النسبتين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا تفعل في شيء من النسبتين
اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور معه قيام الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول
بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والكل
انا نقطع بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير
ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون
التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لغة والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان للمزاج
لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة و

جهم بن صفوان

اليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره
من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر
هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء
الواحد قد يكون له آثار متغايرة في قوله وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لا تنافي موجب
وصحة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى
الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما
قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يجعل القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب اذ انما جعل ممكنا
صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان
القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك فتساوي نسبته اليهما و
ذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا تتعلق بالضدين والا
لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
وقال الامام الرازي القدرة هي القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى
انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان
نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المجتمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق با

لضدين

لضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده
من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجودها دون غيرها وقال الشيخ اراد بالقدرة القوة المجتمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين وقال
المعتزلة اراد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرائط التأثير
وتقدم الفعل للتكليف الكافر والمتنافي ولزوم احد الحالين
لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة
الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انها لو لم تكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل
من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها

لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل في
القدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن قبل الفعل بل مقارنة له غير
مفارقة عنه يلزم احد المحاذير اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى
ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
فان قيل ان اسمر الكافر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان
تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي
التكليف القدرة التي هي شرط واجيب بان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور والاذم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان
وجوده واما كون القدرة جامعة للتكليف فلا يلزم منه ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يتحقق اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان
يتضمن التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة
بلزوم عدم العصيان اذا لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يقولون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى
القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود
فجوابه ان الح احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد
آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة

الله تعالى

الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة
مقارنة للافعال الصادرة عنه واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
على الفعل مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى
زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المعلول بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ح واجيب عنه
اما اولا بالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق
على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يعبأ به
نعم لان الكلام في المعاني التي اطلاق الالفاظ واما ثانيا بالحل
وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالح هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والاذم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل
بينهما زمان ممتنعة ولو سلم فيجوز ان يتجدد القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء ويتجدد امثال على الاستمرار الى حال الفعل
ورد هذا الاخير بان وجود المتجدد ح اما بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او الحاصلة وهو الظ ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل بدل وقوعه ممكنا لكنه ح لا يلزم
من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما لان الفعل بدل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون
الحالة فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له
واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود

عنها

يلزم

التي

القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة
تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة
به اقول فلعل مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وتأثيرها بالفعل وهو تحقيق
معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه مع انه يراد به معنيان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا
بشرط كونه قبله مع الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مع ولا اشتباه في استحالة
المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من
القادر لان هذا الحكم لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا الحكم [illegible] دون الفعل وحده
بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بالامتناع
الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير صحيح
فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل فيحصل بلا وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم
اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مع شرط قيامه اذ
يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس مع في زمان قيامه اذ يمكن ان
يعدم القيام ويوجد القعود ولا يخفى وقوع المقدور مع
تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه امر في امتناع

اجتماع

اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما نتكلم ههنا
اذ لا نسلم كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة
على مقدور واحد فينفع بهما كما في افعال العباد الاختيارية وهو
اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله
تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها
فلا يقال زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل الفعل واحد بل
يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل مغائر ولو بالشخص لفعل الآخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال
ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا
وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور
الواحد الشخصي الا من قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم
لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع
ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام
علته ولا استبعاد في مماثلتها اي في مماثلة افراد القدرة ذهبت
طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع
ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل
امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان
يكون قدرة الشخص على مقدور ما مثلا لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قادرة على كل واحد من ذلك

المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص
واحد وقد سلم هذا المذهب وقال لا استبعاد في تعلق القدرتين لان
حال القدرتين كحال القادرين فجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد كما
وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا
جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور
واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا
الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة
فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا
نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه بالاخرى
وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن
الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع
باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من
شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة وجمهور المعتزلة
الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص
وهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والمصنوع
من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه متمكنا من كونه
ممنوعا من القيام وما هي الا في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس
هذه الصفة في المصنوع وللابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم
القدرة في الزمن ووجودها في المصنوع فان قيل المصنوع انما
يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم

بان

بان احدهما قادر دون الآخر فكم قلنا المصنوع يتاتى منه الفعل
وهو بالله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج فلا يلزم
فانه يتغير من صفة الى صفة اخرى قال المص في نقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض
للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان
فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى با
او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كما
القدرة وجودية والعجز عدمي وان اريد بالعجز ما يعرض الحي
ويمتنع به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
وتضاد القدرة والخلق تضاد احكامهما اي تضاد احكام القدرة
والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون
صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق
ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام
نقيض تضادهما والخلق ايضا تضاد الفعل فان الفعل قد يكون
تكليفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق
للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا
لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان
لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة نعم يجب ان يتغاير
القدرة والخلق اما ذاتا او اما اعتبارا واما تضادهما او لعدم
اجتماعهما في محل فلا كيف وانتفاء اجتماعهما في محل بالقياس الى الفعل

واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لا تمتنعان لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين
اللذين لا يتضايفان فان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين
الحقيقيين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد
ولا صدق احدهما على الآخر والمنتفي لامتناع الاجتماع هو تنافي
اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية
اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد
يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتخصيصه فقيل اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم
هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والتسوية للاثقة و
استماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية و
ادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه
فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافي
وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر
ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك
مخصوص وهو الملائم في اللذة والمنافر في الالم ولهذا المعنى اشار
بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة
والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر فقد يعتقد احد

الملائمة

الملائمة في شيء فيتلذذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة
في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له وعلى هذا المعنى اشار بقوله
ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك
فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا
حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي
معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق
آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر
ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان
سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير
طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان
تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه
لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه وايضا تصور الكنه ممتنع من الالتباس وبداهة تصورهما
على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى
الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن
الالم كالاكل للجوع والجماع لرغدغة المني او غيره ومن لا يقع
جوابا ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يلتفت بها فاذا

قوله تلذذ

الى له

اي لا

زالت الحالة الطبيعية المتغيرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية
حصل ادراكها الذي هو اللذة اما تان عصفي مقامين احدهما ان
اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى
دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية
كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على
التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك ببالك قط لا جزئيا
ولا كليا وكذا في ادراك الآنفة الحلاوة اول مرة وقد يحصل
الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي
ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها
على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل من الشوق
والادراك وانما اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
من وجاء عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى
المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة
فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير
والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة من وجاء عن
الحالة الطبيعية والمتكلم من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء والالم
يعني الحسي منه سببه الاذى تفرق الاتصال بشهادة الحس في
القوية فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذلك البارد
يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب
الاجزاء الى ما يتاخمها ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب
عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض الينفق

لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط
التفريق والعفص والقابض لفرط التبييض المستتبع للتفريق
وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف و
الاصوات القوية تولم بالتفريق القارع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقاة الصماخ وانكر الامام الرازي هذا بوجوه منها
ان من هتف بيده بكيس شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم
الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لم تخلف
الالم عنه بل تفرق الاتصال يفسد العضو لسوء المزاج الذي
هو الملوم وحصوله يبتدئ زمانا وان كان قليلا فريقا يتدرج
العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ فيحصل الالم الذي
هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي با
ان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها
فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو
انما يحصل بتفرق الاتصال مع الصغير ولم فان قيل التفرق
الحاصل من المغتذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تنفك عن جزء من البلغم دون
جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقد الشرط

لفعل

التغذي

على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالتبريد والاضافة وان كان [illegible]
لضعفه [illegible] ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة الغليظة [illegible]
ان يكون في الجراحة [illegible] ليس الامر كذلك [illegible]
لسعة الثقب بل تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو الحاصل بواسطة السعة من سوء
مزاج مختلف الذي يحدث من الجراحة الغليظة ومنها ان التفرق يوادي الانفصال [illegible]
فلا يصح علة لعدم الوجوب واجيب بان التفرق ليس عين الانفصال بل [illegible]
من البعض [illegible] ولو سلم فالمدعى ان يخف [illegible] الى [illegible]
بعد الانفصال موجبا لاعدم وجوبه وقال الشيخ ابو علي السبب القوي لعدم امران احدهما
تفرق الاتصال [illegible] ما كان [illegible] اشارة الى هذا [illegible] يستدعي [illegible]
وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج المختلف قسمان متفق ومختلف فالمتفق
مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويحدث فيه كيفية غير كيفية المزاج
الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يحدث فيه [illegible]
والتوهم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك يقوم السعة العقب [illegible]
بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه [illegible] وعليه يدل ان
دلك الماء الحار فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب العقب [illegible]
دون حرارة الدق فان صاحب العقب يجد الم [illegible] او مضروب [illegible]
دون المدقوق واما الحس فهو ان الحس شرط لحالة كيفية الملموس [illegible]
الحسوس [illegible] كيفيتها الحاصل تاثر الحاس من المحسوس [illegible]
الحس بكونه مشروطا بان تؤثر فاذا كان الكيفية المتفرقة في العضو [illegible]
كيفية العضو الاصلية كما سوء المزاج المختلف المتفق فليس له كيفيات [illegible]
فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة و
احساس الباقي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استولت [illegible]
تضعف الشعور بها فتندرج الالة بسبب استيلائها [illegible] الخافية بين
كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس
حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستولية لحصول الموافقة بين
كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان العاشق في الحمام [illegible]
هواه او الملحق اشعار عنه وناذى بصوت ذلك لمخالفة كيفية بدنه
لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قليلا ساعة اثر فيه هواء
الحمام وتخلخل وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه
حينئذ لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا
والادراك اما حسي او عقلي لكان كل من اللذة والالم ايضا قسمين
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية اقوى من
الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة شاة ولو في
امر خسيس كالظفر بخبز والنزر قد يعرض له منكوح بهي و
مطعوم شهي فيرفضه لما يعارضه من لذة الغلبة الوهمية و
من بنية اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت
بسبب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة
المدركة لما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون ادراكها اتم و
اقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة

العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته
اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان
المعشوق المتطور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منتقشة
في الغرائب الملائية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك
القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات
مبرأة عن الغرائب الملائية ومدركات القوى ماديات منتقشة
في الغرائب لا جرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات
وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من
المعتزلة وتبعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء
كان يقينيا او غيره قالوا بديهة قدرة القادر على الفعل والترك
اي فعله وتركه بالسوية فاذا استوى نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك
الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى
الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان
الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما
نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا
الاعتقاد وقد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له
او لغيره ممن يريد خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه

منعمة له

اعتقاد

اولى

او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من
الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة
كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة
فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد
توجد بدون اعتقاد النفع او ميل تبعه فلا يكون شيء منهما لازما
فضلا ان يكون سببا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه
بل يترجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه
من دهشته لا يخطر ببالها النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
متفكرا فيه حتى يفترسه السباع وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع له هو مرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك
الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه
يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على
الآخر الا لمرجح يخص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور
منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة
المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا يرد هذه
الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر
شيئا مما فرض متساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور

عزم

طلب مرجح غيرنا ربيع احدهما
بل لا يخطر بباله سوى
المبيع له

بذلك الشعور فلعل الذهنية المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب
الآن انه كان له شعور بالمخرج في تلك الحالة وايضا قالوا اذا
فرض تساوي الطريقين في النجاة وان طبيعته تقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع
الضعيف كما هو المشاهد فمن يدور على عينه واما في الذ
والرغبتين يختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الفرق
والمعارضة بالفرق ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى
ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة
فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين محصورة في هذه الثلثة و
اما بطلان اللازم فلانهما لو كانا متضادين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع ارادة
الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن
الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده
واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ
يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
ظ كالصوت والصورة
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد
الآخر يستلزم اجتماع النقيضين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع

من م

كل منهما مع ضد الآخر لان هذا
شان المتخالفين كالسواد والحلاوة
والحلاوة ويمتنع مع ضدها الذي
هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
م د

او ضدين له

الضدين له

ترجيح احدهما لسبب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء
مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد
فيه مضرة وعلى دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك
انها بهذا التفسير يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهة
من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز
فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته
الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور به الضد
بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى للشرط
كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى اتحاد بينهما
بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال
ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان
ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما
اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن
مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين

من م

حنا از کف زینها دزد رنگین میکند هر شب اگر من آستین با شم سر دست حنا گیرم

المتعلقتين بالضدين متضادتان واجب منع المتضادتين لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشهود
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وقد
هذا الاخير عامر من تفسير الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه و
الى هذا المذهب اشار المص بقوله واحديهما لازمة للاخرى
مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة
الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر في العلم
المص حيث عبر الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا
شك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك
بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر
الاتيان بالبال وبالعكس في طلبهما وذلك واضح عند العقل
ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله يجوز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة
السلب والايجاب واما المنع الثاني فتقدم وجوده لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث منع الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشير اليه انفا ثم الحكماء ان م
واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان

او جنيله مراد اعني

معنى

بی تو بر عکس خواهشم می تاب غم و کباب بی تو گشت

معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب المامور به كما في وجوده
العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب من افعاله
ذلك المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل نفسه فانها لا توجب ذلك من افعاله
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك
الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوزه النظام
والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
الجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي
القصد الى الفعل ما يجده من النفس حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه
لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد
يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على
ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد
فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم بنفي التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة
الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد
الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول
ذلك العزم والجزم بزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء اثبتوا الارادة متقدمة على الفعل جازمة
هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة لم هي

القصد وجوّز ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من
قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتغايرا اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تغايرا اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا كانت
الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد
المذكور في ارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور
على هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة
التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت
متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال
اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة
لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا ذكرت
الارادة باعتقاد النفع او الميل النفساني جاز تعلقها بنفسها لجواز
ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لينتفع فعلا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا قيدت بالصفة المخصصة
للاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهلم
الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا التوقف على تقدير اقتدار الله تعالى

تاق اليه توقان
آرزو كردن بدو

ان ذكرت بنفسها الشهوة
اشتهت

ايا

ايا ناعلى الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك
الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا وجهه
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته
وقال البلخي يحصل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى
لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا ينفي كونها مقدورة
البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها
التنويع والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة
الحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب
دواء كريه لغاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يمتنع عنه
وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم فيه هلاكه فقد
وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان
في شيء واحد بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال
بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت له النفرة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام
منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى
الحيوة وهي صفة تنافي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض
لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا
هو المراد بالاول ليتميز من قوة الحس والحركة وقيل قوة تنبعث

اعتدال النوع وتنبعث عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان المزاج نوع من المركبات
العنصرية من اجزائها هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا
خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل فى المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة
فانبعثت عنها باذن الله سائر الحواس الظاهرة والباطنة و
القوى المحركة هو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة
مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما
ظاهر وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف
الحيوة لكن هذا التغاير لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس و
الحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة
يلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج وفى العضو الاشل والا
لتسارع اليهما التعفن كما فى الميت من غير حس وحركة فى المفلوج
ومن غير اغتذاء فى الاشل واعترض بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة
التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق والباقى غير الزائل ورد بانه يجوز ان

والتنمية

فى م

يمتنع

يمتنع عن قوة بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعنى لما كان الحيوة عندنا مشروطا
باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتأليف من
العناصر على ما مر وتنتشر الحيوة الى الروح الحيوانى وهو جسم
بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسرى الى البدن فى عروق رابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعى و
البنية والروح الحيوانى وفى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض
البنية وتفرق الاجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى
وبعدم سريان الروح فى العضو لسلة او شدة ربط يمنع نفوذه
وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا بشئ مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجماد
بل فى الجزء الذى لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء من البنية
واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان
يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واجاب المحققون الواحدة لا يمنع لم لا يجوز ان يقوم با
فقط لاسباب موجبة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو

لبعض

طه

جام

ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تتوم بالمجموع
الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من حيث
واحدا وتتوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراطها بالآخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الجلي او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء
ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا تفي بكون
الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير
شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء
الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذي به تحقق البنية
وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة
عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا المطلق العمى فلا يكون
عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا لا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى
او من الملك ينشئ زوال حيوة الجسم من غير جرح واحتز
بالقيد الاخير عن القتل وحمل على الكيفية المضادة مبني على ان
المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما
هو الظ لكان ذلك تفسير الاماتة لا الموت وقد استدل على
كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير
وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد

احداث

احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد تحدث بعد ان لم يكن بمعنى يتصف الاشياء بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا
فلا يضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من الفن الثاني
ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها
سليمة وليس لكلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على
ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او
غير راسخة ولا يضحى بالراسخة كان عم البعض على ما قال في
الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فاورد
ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها
متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير
ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال لانها اغلب في
الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا
كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير
ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا
به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة

والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع
آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على
ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز
تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة
البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس يسوغ
للشيء بنفسه واما المرض فقد عرف الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي
ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر
في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم
ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل
العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة مبدأ لانتفاء الافعال فان جعل المرض
عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد
في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال والشيء
منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء
المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن
الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء

لانها من مقولة الكيف ١٢

التركيب

التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او
انسداد مجاري يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال او
الملكة ولذا اضاف البدن بهاو ذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاضافة من ان ينفعل ولم يتعرض لانسداد وكانه
يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عرض
لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل العرض تحت الحال والملكة
لم يدخل الصحة فيهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون
التضاد حقيقيا ان تفسير المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال تسامح والمحقق ان كيفية نفسانية تحصل عند
هذه الامور وينتهي باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق
عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج اي
المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب
والخوف والهم والخجل والحقد قد تعرض للنفس كيفيات تابعة
لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية
تتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول
الى الملائم والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج اي يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو

مركب من رجاء وخوف فايهما غلب حصل الفكر فحركة الروح الى
جهة المتوقع الى الخارج والفكر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جماد
وهو فكري والخجل ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم ينبسط بالله
ويعتبر فينبسط انه ليس فيه كثرة معزة فلبسطتنا ينا ولا تعدد في محتمله من ان
غضب ثابت والالم يتخصص صورة الموذي في الخيال فلا اشتاق
الخيال
يكون النفس الى الانتقام وهم ان الانتقام لا في غاية السهولة والالم
النوق كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعف
والى غاية الصعوبة والالم كالمتعذر فلا اشتاق اليه ولذلك
لا يوجد الحقد مع الملوك وانما يعلم والمختصة بالكميات المتصلة
والتقبيض كالاستقامة والانحناء والتقعر والشكل والخلقة والمنفصلة
الزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة
الام هي بالكميات وهي التي يكون عروضها بالذات للكم المتصل كالاستقامة
والتقبيض للخط والانحناء للسطح والتقعر للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي
او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم
بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات
وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن
مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اي
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان
جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل

من ان

من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون
ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد
بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا
او الكيفيات المحسوسة الملائمة
لكن الظاهر ان اللون قد يتخلف عن الجسم الثاني ان الكلام في
الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة بينها اثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع
انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا اجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم
بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
الضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك
الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف
الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون
التصور على ما تقرر في تقسيم الملكة الى الطبيعي والرياضي والالهي الحكمة
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم
واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى

بعلهانو عاعلى احدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف
ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ
لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا اوجد المستقيم
فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين
ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة
والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل
زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه
الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد
او انقص من المنحني او مساوله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس
فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب
عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا اوجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باقية لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان
يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير
جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو
حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي
وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والكلام
والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض
الافاضل في حركة الاحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه

ان م

ويقال

ويقال لا يتغير وضعه وقد بان تخيله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه
ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر
ستر وسطه طرفه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البنائين اذا
اراد ان يعرف استقامة البلاط او وقعه في امتداد الشعاع وقد
يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه بمعنى انه موجود
فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود
فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يسمى
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي
الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط
المستقيم فهو مم لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد
طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة
الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية
بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة
بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عاد
يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان الضدين
لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير
وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم
المستدير متضادين لم يكن عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة

به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراده

او على تقدير تسليم انه لا يمتنع ان يكون وجود الموقوف عليه لا يستلزم وجود الموقوف بالامر بالعكس فتامل شيخ

واحد م

متضادتين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستوى
موضوع محيطها الذي هو خط مستدير فقول الحكم الثاني اينجنين صحيح
لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوى فان محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير
تسليمها ايضا لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين
لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين
عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع والا لازمين له حتى
يلزم ما ذكر ثم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم
يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود
بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا
ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في مخروط بسيط الكرة والاكثر
ظاهر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ
ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة بجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على ما احاطه حد او حدود ومع اتمام اللون فصل الخاصة
هذا مشعر بان الخاصة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف
وهو حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع
المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض

انه مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة المضاف
المشهوري وانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من
حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الآخر
الآخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب ولذا اخذ
احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية
لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب
واما المضاف الحقيقي فالنسبة فيه حتى يصدق انعكاس اذ لا يقال
الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار طرف
النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الطرفين في
الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى للعبد او على اختلافه
كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب
ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا با
مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل
احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين
بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر
التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان
مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل
اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب

منهما او معروضيهما انهم اعتباريا فالوجود للمتضايفين فيهما في
الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالمتكافئين المتضايفين الحقيقيين
وكذا بين المشهورين ثابت بسبب الوجود الذهني فانهما معا فيه
واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد يتقدمان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس طلامنا في ذات المعروض
وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول في
الجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالحق والاين كالاعلى في
المتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد اتصالا في
الملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته
ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة
في الخارج وانتقم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها
بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج
لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة
لها حالة فيها فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
ولا يندفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما
يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى
الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى
اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتم الاضافات
والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة
لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه
بينا ويتسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها

في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها م

في

في المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان
حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود
الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك
الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في
محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله و
الحكم بوجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها
وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة
لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق
الاضافة فيلزم تقدمها على نفسه وما قيل من ان الاتصاف من قبيل
النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من
تقدمها على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا معنى
في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة
بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم تقدم التساوي
في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من
الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة
والاربعة وغيرها من مراتب الاعداد واعترض عليه بان
الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا تناسب
بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها متناسبة واشار الى

الحل نو

لتقدم ل

المتكررة ل

الرابع بقوله ولتكثر صفاته تعم يعني لو كانت الاضافة موجودة في
الاعيان لزم تكثر صفات الله تعم الى حيث لا يتناهى والتالي باطل
بيان الملازمة ان الله تعم بالنسبة الى كل الموجودات اضافة فيتكثر الاضافة
بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على
برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات لله تعم بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان تعم ليس لصفات
موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت
الاضافة لزم اتصاف الباري تعم بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ولا شك انها انما تحدث بحدوث الحادث واجيب عن
الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود
افرادها كلها بل بوجود هذه الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون
بعض وفيه كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون
مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد
بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف
حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض
له الاختلاف والائتلاف فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على
صفة مخالفة لصفة الآخر كان اصليين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين
كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والائتلاف على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ
لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص

فلا يكون

فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والائتلاف ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي
باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا
باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني
العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو
صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يتوقف على حصول
صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل المتنافيات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف
باليمين والتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما

الاين

الرابع من اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون
ويعبرون عن وجوده وان الكون او وجود سائر الاعراض النسبية
وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه
اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بالحصول

او في الخارج لا مطلقا ١٢

بناء على زعم متبعيه وهم المتكلمون ١٢

في ذلك الحين فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حين آخر
فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حين اول والحركة حصولا
اول في حين ثان فاولية الحين في السكون قد لا تكون مستقبلا بل قد يكون
كما في الساكن الذي لا يتحرك وقطعوا بانه لا يحصل في حين ثان وكذا اولية
الحصول في الحركة يجوز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة
فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية
بالحصول في حين آخر لم يكن الخروج من الحين الاول حركة مع انه
حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحين الاول
نفس الحصول الاول في الحين الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحين الثاني من حيث الاضافة اليه دخول
وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحين الاول خروج وحركة
منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحين اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحين او يكون
مسبوقا بحصوله في حين آخر غير جائز لجواز ان لا يكون مسبوقا
بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في
الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم
يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس حركة
ولا سكونا لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحين وهو سكون
بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه
وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حين ثان فحركة والا فسكون
داخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي

تحقيقا له

ينعدم له

والاجماع ولا اختلاف في ذهب الناجي وابو هاشم الى ان السكون نفية وام

بان

بانا لا نم تماثل الحصولين ولا شتراكهما في كون كل منهما موجبا لا
بذلك الحين لا يوجب التماثل لانا لا نم ان اخص صفاتهما النفسية
ولو سلم فالحصول الاول في الحين الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا
للحصول الثاني فيلزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به
اعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة بمعنى ان لكل حقيقة
الكون اعني الحصول في الحين واحدة والامور المختلفة في حيثيات
وعوارض مختلفة باختلاف الاضافات والاعتبارات لا
فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون
المنحصر قد يكون انواعا بالنسبة الى جوهر واصنافا بالنسبة
الى آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
على التدريج او يسيرا يسيرا والدفعة ونظر متأخروهم الى ان
معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف
دوريا فقس على ما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور
الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية
لا عانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه
الامور في الوجود فلذلك في التصور فكان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن و
الزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه
الامام الرازي والمراد بالحال ههنا الحاصل بالفعل وانما

او قريب بعض الفضلاء

بالاولاد كذا

خصا

يعني لا يستعمل بل كانت الان في نوع الافعال
لا الحالة الحاصلة من غير معنى قوة

سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل عام بالقياس
اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها و
فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاشيا حاصل فيه لكنه ليس بمعتبر
ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا تفقد بصاحبها ولا تفنا وفي ان الحركة
امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وفي احتراز بقيد الاولية
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في
مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا
حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلق ممكن
الحصول ليكون التوجه بتوجهها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلق
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون
حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة
لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالقوة انه بالفعل ولا
من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم
في جهة او شكل او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها
كان بالقوة اعني للحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالاته
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي
لم يصل الى المتمم لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا

واما

واما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء
من الناس واجيب عنه بوجهين احدهما انها اوردت في التعريف
يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على
تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس بتعريف للحركة بقصد
تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص
وتبيين للمعنى المسمى بالحركة بينة كانت او مبينا ينتقل
بعضه كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول طلب التعريف
لا يشفي العليل اذ لا يدفع الحزن والذي هو التعريف بالاخفى
وعلى ان يكون قد يتصور بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى
وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من
المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي و
اعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الا
الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك
كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر
قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا بالقياس الى
ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بسبب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء
مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول
بسبب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في
مكان بعد اخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول

او على التعريف بناء على ان تكون في بمعنى على

بالمكان بمعنى على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا انه هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في
الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها من وجه انقطاع الحركة يطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا و
المنتهى ولا يكون في حيز اين بل يكون في الآن في حيز اين ويسمى
الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى
بحيث اي آن تفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في
آين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا
نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له
في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها
لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها
وسيلانها تتعلق في الخيال امر ممتد غير قار يطلق عليها الحركة بمعنى
التقطع وفي الحركة بالمعنى الثاني فانه ما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر
ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من النقطة
الثابتة والنقطة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة

وجود

وجودها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت
الحركة اقول الحركة توجد في زمان فلا آن ان حصول الحركة
في المبدا وان وصول الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود
قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا
بعده وذلك فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت
بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى
فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا
فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى
لانه حده وفيها يتصور ان قبل الحركة الموجودة لا تكون عبارة
عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في
الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك
الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان
لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان لم يزل
مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له بل هو ساكن
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل
بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات و
تركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه و
ان لم يتصل بعضها ببعض كذلك هناك زمان سكون فلا يكون
الجسم في ذلك الزمان محركا والاستوسط بل هو واصل الى
المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تنخص الحركة باعتبار

الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب
لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التي بسط الحاصل الموضوع
واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك
ان تكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا
التوسط المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن
في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المشخص بل في عوارضه
احواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت
متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات في
الحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون تلك هذه
النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة
امور اعتبارية تعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي
في ذاتها بحيث اي حد نفرض في مسافتها تعرض لها هناك نسبة
في آن تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد آن سابقين او
لاحقين فانتفى ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص
مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة
في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة
الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
منها في الآن من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة
متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متواصلة بزمان

لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة
الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان
للمتحرك مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا يسمى هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة
الفرض كذلك تعدد الايون الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في
المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المشترك اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيمكن
ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي
الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك
كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية بين الفا
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين لها يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول
بان للمتحرك في الآنات المتتالية بالنسبة الى تلك الحركة واحدا من اول
الحركة الى منتهاها مما يأباه العقول وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لانتفى اما ان يكون شيء منها موجودا
في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا
في الحال لم يكن موجودا في الماضي والا في المستقبل ايضا لان الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي

يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان
احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء الفرضية للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها
منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني
فتكون انها لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن النفي من هذه
الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال تطلق بالاشتراك على
معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان الموجودة من اواخر
الزمان الماضي واوائل المستقبل وتختلف معقولاتها بحسب اختلاف الاضافات
التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر
فان قوله الموجود في الماضي هو الذي يوجد في الحال والموجود في
المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني
وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد
جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في حيز
المنع على اي حال وتتوقف اي الحركة تتوقف على ستة امور
احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى
واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها
المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المحرك
هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة

المفروضة

زمانين

الزمان

التي

التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة
تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان
الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليها اشار بقوله والمقدار
واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها
على ما صرحوا به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا
كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف عليه وايضا منتهى
الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة
التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه وان الحركة لا بد لها في تحققها
من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها
من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد
لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متصل غير قار لا بد لها
لهذا الامر المتصل لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من زمان
من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة المبدأ في
المنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة
الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا
يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم ان فرض فيها
قطع دورات مخصوصة انتزع لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان
الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على حال الوجود بالفعل ولا
تستلزم ايضا ما هي حركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان بداياتها
مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جهة امتدادها
كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة قد لا تنتهي كالافلاك لكن لها خروج من حالة

تقع

عنهام

امام

كالحركة بعض القطع

وهي الحركة بعض التوسط

جهتي

يكون الحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدأ وما منه مردود
بان الكمال الاخير كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان
لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل
فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد
يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة
مفروضة في الجسم المستدير كما انك تكون مبدأ الحركة ومنتهى لها
فان الحركة منها هي بعينها الحركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا
يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان
متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان
ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نفسه فليس بينهما تضاد بالذات
بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب
من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها
لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما
مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان
احدهما بالنظر الى ما يقابلان له المبدأ والمنتهى اما ان يكون معتبرين
بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما
بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل
التضاد اما ان الاول على التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ

قال الامام ح

سبيل ح

واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
علة للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس الآخر اعتقل
مبدأ الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار
الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقابلان له فان المبدأ
والمنتهى انما يقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت
العلتان اتفق المعلولان وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة
الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية للشيء هو جوهر ممتد في الجهات الثلث
فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصفة
حقيقة بالمحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض
الحالة فيها متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض
المتفق للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير
والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة
وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض
واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه المحرك
اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المحركية حقيقة هو
الشيء الذي عرضت له الحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين
الاول ان الامر المسمى لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة
والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك
المسمى فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع
في الوجود فلا تحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله

فهي م

جهين

انتفى المعلول اى الحركة ولا شك ان المحرك امر مستمر فلا يكون
علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون
وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك
الذى هو مستمر محركا للنفس كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا
يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة
ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة كما زعموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها
مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج هى الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بتخصصها الى منتهى
المسافة وانها لا تجزى لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة
لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض مفارقة
اياها لا يفيدها تعددا وتخصصا فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر
مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الشارح غرض المستدل ههنا
ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء
الجسم الحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك الغرض لكن لا
يتم به الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والنافى
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لجسم الحركة جميع الاجسام
وفى جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالى بطل لانا
نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض
الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة

لبقيت

لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا
يخفى ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى
الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك
حقائق مختلفة متشاركة فى كونها جواهر ممتدة فى الجهات يقتضى
بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية
بان يكون اقتضاؤها الحركة بشرط لا نعم ولا لزوم فلا يلزم
من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
فى جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال
الطبيعة امر مستمر الوجود كالمحرك وعام للاجسام ولم يلزم
من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع
الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المحرك
ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم فى الدليلين
فانتقض الدليلان لا هما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة فى حال بقائها يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة
للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان
الطبيعى مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية لجزء
الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضى الجزء الاول ليحصل بها
الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع
الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا

عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه ان نوع
اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف
وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله
فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزا
والمضاف تابع وكذا متى والجدة توجد دفعة ولا يعقل حركة
في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب او بسائط الجوهر انما توجد
تفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة
ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد
من صنف الى فرد آخر منه والجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم
يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقو
وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من
نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها
في زمان واللطا وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في
الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في آن فلا يخلو من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء
منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات
وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال
الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة
ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل

منقوض

منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء
الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من
خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر
واعترض عليه بانه وان لم يلزم هيهنا ذلك المحال لكنه لزم محال
آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات منتفاه
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي با
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل
يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد
شيء منها في الان منه الواقعة بين تلك الآنات فان سئل
هذه الموجودات المتعاقبة حركة ضرورة فليتم مثل صيرورة
الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نار لا ذلك حركة وايضا
لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منتصبة بانقسامه وقد صرحوا
بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينتهي كل منها با
الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون
حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا تخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك
الآنية فيما بين المبدا والمنتهى اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استقراره وعدم استقراره اينان غير
متناهية كل واحد منها ينفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي
فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان
يفرض فيها كيفيات غير متناهية ينفرض كل منها في آن فقط

وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعود افراد الاين والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كما
النقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان
وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقطة لا تقف
على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون
ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات لا تقف على
حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع
بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لا يقوم محله بدونه فلا يتصور
حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها
فتكون محركة في الجوهر كحركتها في الكيف والفرق بينهما هو ان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع
بقائها موجودة بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك
الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا الاختلاف في كون
تلك الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه
عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة با
لفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن محصلة
بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد من ان يكون حال تحركها محصلة بالفعل اي متصورة

بصورة

بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في
الصورة بالضرورة سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى
تلك الصور ذات محصلة ومع الصورة الاخرى ذات محصلة
اخرى وليس شيء من تلك الذوات المحصلة حركة وانتقال
من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا
الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا
يحصل موجودا الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في
وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت
في ذاتها محصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك مجال
اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة
الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون
بوقوعها في بعض اجزائها وحده او في جميعها معا وقد عرفت
استحالة الحركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم
بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب
فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر
وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها
دفعي فلا يتبين من امتناع الحركة في الجواهر فانعدام المركب ايضا
دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة فيه مستلة بالمنهو

مستلة له

بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيره
مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء
آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر
فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته
في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو احسن
اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى
اخرى تدريجيا تبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها
لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في موضوعها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع
لمعروضه ما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار
في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين
والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بالتبعية

اختسر ل

وأجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية
مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد التنقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فلا تتبع فيها حركة
واعترض بان العامة اذا تحركت الى التوحل او الصعود فلا شك
انه يتغير هيئة احاطتها بما تحركت فيه في الاين واما متى فلنا ان يفعل
وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه
فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا
لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة و
التسخن توجه الى السخونة ومن الجائز ان يكون الشيء الواحد في
الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا
فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن بينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن و
التبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بالان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدها الى الآخر مع انه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان
المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا
لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن في السخونة باقية فالبرودة
لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة بينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان

والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن
هو الفصل المشترك والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما
لانهما ايضا مالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة الارادية كانت او الطبيعية
او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنسخ بيبس
يبس او الطبيعة قد تمنع ذلك والآلة قد تبلى هذا في جميع
هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او
في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك
واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا
فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لا يقال ان التبدل
في التابع يستلزم التبدل في المتبوع فيقع الحركة في المقولتين تبعا
فيقال الكم باعتبارين لدخول الماء والقارورة المكيونة عليه ولصدق
الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المعتدي في جميع الاقطار
على التناسب اشارة الى تحصيل وقوع الحركة في المقولات
الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار
الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانفكاك
وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب
كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء جسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن

الكل والكلال
وما ان
تقع

نار الرجل ضعف عن

القابلية له

في ح

الملفوف

الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في الوضع ويطلق قد
ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف
واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتعين من الاسباب فيجوز ان
ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا على ذلك على الهيولى
لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة
من غير ان يقتضي معنا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا
واحدا مستقلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يقتضي كل جسم
مقدارا معينا لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما ذكره الامام من انه
الحاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى رأي من يقول المقدار
زائد على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من
الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كما
لهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة
والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال
الجزء الى مقدار الكل فتخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان
يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار
الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء
الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك
لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد

قد

يتحقق

اي بانه من ذلك لا ثبات الحركة الكمية

اي ثبات الهيولى والتكاثف

اي في ثبات الهيولى والتكاثف

اي يذكر من بعد بين رأيهم في ان الجسم اي الصورة الجسمية ربما يقتضي مقدارا معينا

على م لا ينتقل عنه

الوسط لا لانه وان كان شرطا لانتقال الجزء
هذا الانتقال

تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون للاستحالة
بقاسر فجاز ان يكون للمقدار معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على
القول بالهيولى ان يكون للمادة كمية لا تتجاوزه
وبالجملة فالمتبع بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي
الامتناع في بعض الصور فانا نقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمتبع بيان
الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة
الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم
مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزءه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من
هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة
التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عند
لا تكون مختصة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة
ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما
يدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمتبع ذكر من ادلة
وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب
على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا امصت مصا قويا وشد راسها
بالاصبع بحيث لا يصل بواسطتها هواء من خارج ثم كبت عليه
دخلها وبهذا الطريق يملؤن الزقاقات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الا لحدوث

فيها

فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض
الخارج خاليا لامتناع على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء
واحدث في الهواء الباقي فيكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج
ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
جسميا وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل فيها
الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الاناء اذا ملئت ماء وقلب
رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الاناء وما ذلك الا لان
الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الاناء
فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد
الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم
عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل
صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم لما ينضم اليه ويداخل في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي
هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في
جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو
الذبول من الكيفيات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية
والزائدة في المغتذي باقية كل واحد منها على مقداره الذي كان
عليه فعند تحرك كل واحد في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك
ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد
مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول

الاجزاء الزائدة في مناقضها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند
الذبول عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان
كان اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع
متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما
قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالوجه ان يعد السمن والهزال منهما اليه اقول قد مر ان المراد
بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف
آخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله
ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه فظ ان افراد المقدار
في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما
عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا
المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل
المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير محل المقدار
الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد
المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم و
كذا الذبول وبما حققنا ظهر ان الاتصال الزائدة بعد الداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا
المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء
اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك

وكذا

وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم ولما دل
المختلفة في الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم الذي من
مبدأ النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه باتمام ما
ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ الذبول الى منتهاه شخص
واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينفصل عنه فان زيد
الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما كانت حال الطفولية وكذا زيد الشاب بعينه زيد
الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشيرا لما كانت في
حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات و
كذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف الاستحالة المحسوسة مع
الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى
اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها
بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس
والحق ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول
ان محال الكيفيات يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني
ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر
الثاني بل ضعفوا فيه بالهيئة من انتقال الماء من البرودة الى السخونة
وبالعكس على سبيل ومن انتقال الحنطة الصوفة الى الملاوة ومن
الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون
هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر
الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها سواء

هذا والحق ان النمو والسمن وما يتبعهما من قبيل الحركة في الكم

بل م الصورة م

مع

من م الشدة

فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعة متعاقبة فلا يكون
حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى بيان مذهبي الكمون والبروز
والفتق والتموذ وقد ذكرنا وجوها لابطالها في مباحث
المزاج والمص استاد هيهنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز
واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه
او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه ولا هما باطل بالحس
في الاين والوضع ظ اي وقوع الحركة في مقولتي الاين و
الوضع ظ اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس
واما في الوضع فلان للفلك حركة دورية لا يخرج بها عن مكانه
وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة اما محوية
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في سائره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني
بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من
غير تبدل المكان فان قيل بل الاجزاء قد خرج من مكانه فكذا الاول
لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم للاجزاء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما
ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم لمن لا يثبت له المكان بناء على
ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي والاحاوي لها وهو من
لها وحدة باعتبار وحدة المتمكن والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه منتفي لاختلاف وتضاد الاوليين

بطلان ل

للتضاد

للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الاقسام اختلاف
الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد
يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد
توصف بالاقسام فيخص في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق
ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها
وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فتختلف باختلاف
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف
باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف المحركة لا يختلف هويتها
ايضا فبنوا على ذلك ان اتحاد المبداء والمنتهى وما فيه الحركة
نوعا اقتضت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المحرك او
الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين
كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع
والارادة في الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة
لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا غناء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها
عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض
ضعيف لان هذا التعلق بالزمان ليس تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبداء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا
او المسافة تامة

نوعا م

ثم ل

بالنوع بل بالشخص الا في الاين فالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد على طريق التصعد
ثم التخلخل ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التخلخل ثم التصعد ثم التبيض ولكن اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى
نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ
في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين
واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي
وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه
الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف
هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما
نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور
الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير
حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف و
الوضع لكن الانحناء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرف لها وحدة

المراد من الحركة على الانحناء الحركة المستديرة اي الصعود من الحركة على الاستقامة الانية و المنسوب اليه يعني الزمان للاختلاف م

باعتبار

باعتبار وحدة المقدار والحمل والقابل واراد بالمقدار الزمان
وبالحمل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة الشخصية للحركة بسبب الوحدة الشخصية لهذه الامور
الثلثة لا يقتضي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزام
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس
الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن
وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية و
مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التخلخل او
التخلخل والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا مدخل
لها في كون الحركة واحدة شخصية فان المحرك يحرك ما قبل يحركه
محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجه
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك و
البعض الى محرك اخر والمجري فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف
الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها
يعرض لها انقسامات وهمية بسبب الشروق والغروب
والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك
الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان
اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين
على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين

قلت مختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني
الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة
بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة
بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون ليس امرا كليا
بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة
بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد
عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظ من كلامهم فلا شك في انه
لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما
فيكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل
واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص
بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الخلط بان يجعل واحدا بالشخص
مثلا اذا تحرك بالتسوي في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين
في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامه زيد او عمرو او
غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى
المؤثر لا دخل له في الشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل
البدل ونحن بينا في محله انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب

في الوسط م

ايض

فليس
ايضا فليس اجمع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات
لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل المحركين كحركة
الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا
مع تضاد المحركين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس
او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس
ولا تضاد المحركين لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة
الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا
وهبوطا بالارادة او بالتسوية ولا تضاد الزمان لانه
لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع
واحد لا تواردا على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل
منهما ينتفي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا تضاد
ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا السود والبيض عند اتحاد الطرف اقول هكذا
قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المعلول واحدا علل
بعلل متعددة يتحقق كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول
في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته
لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وما ذكرنا ظهر
فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان

هذا المعلول يتحقق م

حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان
المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة
الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد مبدئه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد
الاولين التضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد
الحركة وتضادهما قد يكون بان يتكافى الحركة من السواد الى
البياض وبالعكس ومن الفوق الى التحت وبالعكس وقد يكون
بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بسبب ما بين مبدائهما
من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز
والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل
قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع
ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب صدق
هذا الضدين على المعروض او كما يتعلق به فلا استبعاد فيهما
قد صرح بتضاد الطرفين حتى الضدين على الحركتين لانهما اعني
الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة ولعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة
تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
ذكر ان التعلق الذاتي للحركة كان بنفس الوصفين دون الذاتيين

اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن الحركة
تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه
بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
مقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد
في ان يكون احد الوصفين للمتأخرين علة للآخر فان قيل فلن
التضاد بين حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركات المستقيمة
الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة
المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احديهما منتهى الاخرى
وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة
مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين بين اقول مبنى ما ذكروا
على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية
الخلاف بين المستديرتين قالوا لا يتصور الخلاف بين المستقيمة
والمستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات
المختصة بالكم وجه قولهم مع ما وعليه خليل مع فان قيل على هذا
لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز فيما سوى ذلك لا يتحقق اذ

ما اعتبروه في التضاد من غاية المخالف والتباعد وهم مصرحون
بان حركتي الجسم علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا الحركات
لتضادها منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة
بل من حيث التوجه فيتعين حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز
والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية المخالف وفي نهاية التباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى والا
بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست لها بالذات وذلك ظ بل
يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة
اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام و
اما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق
الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض
للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
واما المحرك فمن حيث انه علة الحركة وانقسام العلة موجب لانقسام
المعلول كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة
في المحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان المكان عبارة
عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التعين الذي يلحق
المسمى بالحركة على حالة واحدة وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام
الحركة بانقسام المحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر
امتدادها الوهمي الى ما لا نهاية من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف

تضادهم

والثلث

والثلث والربع وفي ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة و
الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف
فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بل الحركة من زمان و
من امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا ما
بتسمية مسافة وان كان الاسم باطلاقه ما في الاين يعرض للحركة
كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطوءا ويعبر عن
السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن
البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا
يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة
والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابل
لهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يخفف حركة
سريعة لا خط لها من البطوء وبطيئة لا خط لها من السرعة
ام لا بل للحركة حد من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطاء ومن
البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي
امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة

خط

قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب
الفرض وح يختلف بحسب ذلك الزمان سرعة بالابطؤ وبحسب تلك
المسافة بطؤ بالسرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة
بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك
البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان وسبب البطؤ المعانقة الخارجية او الداخلية لاقتلال
السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون
الى ان سبب البطؤ قلة السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار
المص مذهب الفلاسفة قال لو كان سبب البطؤ قلة السكنات
لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل
بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين مرة
الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة نقطة حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفرس الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مداره ولا شك ان ربع من المسافة التي قطعها
الفرس بالف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بالف مرة وليس الامر
كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ المعانقة الخارجية او
الداخلية اما الداخلية كتخلل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية
كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا

الفلك ل

في ذلك الوقت ص

بالف الف مرة م

يصلح

يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا لامتناع ان يكون الشيء
مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك
فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كمن ولج الحجر فلا
لا يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في ولج الحجر
وتحريك اليد برفق ولا تصل لذات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين الى الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو
اتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع
عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى
الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او
الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع
ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون
وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد
متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف
على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين
ومنعه غيرهم لما قلناه من الهباء واكثر المتكلمين من المعتزلة
اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الهباء الوصول
الى المنتهى آن لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون
منقسما في تلك الامتداد والا لم يكن تمام حدا فالوصول اليه آن
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا

لها ل

ذلك ل

نعم ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة
موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة يجب وجود معلولها
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا في ضرورة انه زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا
فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا وآن ميل اللاوصول
عين آن ميل الوصول لاستحالة اجتماع الميل لاحد مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لاستحالة تتالي الآنات وذلك الزمان للحركة
فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان
سكون والجواب ان الميل الذي هو علة للحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان
متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى
المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة
له كالحركة فلا يجب تلازمه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان
الميل الذي علة اللاوصول الى لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة
اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة
وهو ان نقول الوصول الى وكذا اللاوصول حادثان انا
فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا انفا والجواب انه يلزم على هذا
تخلل السكنات في حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة
بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار فيها
الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول الذي في ضرورة انه زوال

الوصول

الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون ذا الزمان زمانيا قلنا نعم فان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما
تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل
اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى
الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا
يحصل الا بالزمان وهكذا القول في جميع ما ذكرنا وقال المحقق
لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المحتبس كما يغلب الاعتماد
اللازم يتضعف الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصادمات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل
الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل
تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الخروج عن الطبيعي بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان محركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وتساويهما فيكون محركا مضادا والجواب انا لو سلمنا لزوم
التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول و
الرجوع لكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه يبين شامل
للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل
السكون بين المستقيمتين فاحتجوا من الذي يتبين ايضا في انعكاس
قال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الحجر
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يتساوى سطحاهما فلا شك

ان ينزل الحجر حلقة راجعة وح وجب وقوف الحركة لتوسط
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف
الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضرورى
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الحجر
ويجيب بان الحجر قلة لا تصادم الجبل ولا تماسه فى الصورة المفروضة
بل تقع بينهما فاذا وصل اليها رجعت وقفت ثم رجعت قبل الوصول
الى الجبل فذلك فرض محض ويجوز استناد امر للحجر الذى هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد
اللازم فان تقتضى الحركة النازلة السكون فى الاوجب الاعتماد
المختلب فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد الحركة والسكون
الا الاعتماد والجواب ان بقاء الاعتمادين يوجب السكون والسكون
حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفى غير الاين حفظ النوع
السكون يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى
به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون
مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به حفظ النوع
الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف فى الكم من غير نمو
وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد او ضعف و
فى الوضع من غير تبدل الاوضاع الى فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد
للحركة واعترض عليه بان الحركة فى المقولات الثلث قد تكون من
صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا والسكون
فما الصواب ان يقال السكون هو الاستمرار زمانا فيما يقع فيه الحركة

وقد

وقد يراد بعدم الحركة ما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم و
الملكة ويقيد بما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وظ ان السكون فى مكان لا يمانع الحركة اليه والا لحركة عنه فهو اى المجردات
يضادها مما تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل
الحركتين ويتضاد بتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما
يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو بتضاد ما فيه السكون
اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة
يضاد سكونه فى البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان فى
محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا
اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثانى فلا
يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع فى ان لا يتحرك جسم فى شئ من
الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة ولا فى
البرودة ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى الكون اعنى حصول
الجوهرين فى الحيز اعنى الحيز الشامل للحركة والسكون كما
اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى وقسرى وارادى لان
مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسرى والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادى والا فطبيعى فطبيعى الحركة
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار
الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون
مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة
ويكون ذلك غير طبيعى ليرد الجسم اليه فيقف اى ليرد الطبيعة الجسم

الى الامر الطبيعي بالاستدلال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول
الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة
تنتفي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة
فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم ينتفي الحركة فيقف الجسم عن الحركة
عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم
الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى
الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فالحركة
طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة
طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض
ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن
الحق ان يكون المط بالطبع مهروبا بالطبع فان قيل المتحرك
بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل
نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا تكون بحركة واحدة لان الهرب عنها
بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع ومفارقتها
يستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية
تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة
قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة
الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتحمل الجسم بالحركة الطبيعية

الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف
الحركة فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض
البسائط ومقابلها اي التركيب الحركة خاصة اي لا يتصور في
السكون تركيب وانما يعرض البسائط والتركيب الحركة فان
قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا
لا بل هو واحد وانما توهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة
فقط وان الارادة تركه اذ الة الى الحركة فان كلا من الطبيعة و
الارادة والقاسر انما يقتضي تمام علة السكون عند عدم وجدان
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة
والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى
فوق وظ انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو
اشتداد الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم
على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم
حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك الحادث لها عدم بقاء
مسامته مع عدم الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا
يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة
كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا فتلك الحركة المركبة لا تكون
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها لا ايهما باطلان

اما الاولى فلان الحركة المركبة لا تتصور في المتحرك بالقسر كما
في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة
من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي
اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
مركبة من السمتين اعني سمتا رمى اليه وسمتا يطير اليه واما الثاني
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية
ثم والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس والانواع بما يقتضي
الورود اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس
الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب
ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة و
السكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك
المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول
في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الورود
هو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي
هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه
بها لزم الورود الخامس متى وهو النسبة الى الزمان
او طرف اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء
الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالآن

حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه كون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الآن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء
كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الآن وهو ظ ولما كان متى
نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار
آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم و
متأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر
منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد
مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا
فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي
الحركة ليس من جهة ما هي المسافة فالحركة مقدار بسببه
ينقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر
العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب
اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون
واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم والتأخر وانما تعرض
للمقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة
متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من
الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة

له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض
لها من ولا ينتفي وجود معروضها وعدمه اليه اي لا ينتفي
وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض
على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء
متقدم على معدّاته القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما
على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو انتفى وجود
المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن المفروض
كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك
الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات
الزمانية تقسيمها المتصلة ليست اجزاء لها والا لامكن تقسيمها اليه لان
التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم
في الزمان جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من
الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل
والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
لم استداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا
آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما
لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتلك الآنات يستلزم
تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك تمانعا

لا على التدريجي

بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية تنطبق
على الزمان كالحركة لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي
اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان كالكون
المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ و
المنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في
آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان
احدهما يبقى في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان
يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء
متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان
للحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض
من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي
الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو يتناول
الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر
في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى
الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه لا آن
طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا
محذور فيه بقي الكلام في حدوث عدم الآن وهو اما آني
دفعي اقول لا مخلص الا بان يقال كلما هو غير الزمان والآن

الآني

يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك
الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل
وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا
موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا عهد هذا فنقول
فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده
ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن الذي قوله لان الآن اذا
انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام
الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لآن عدمه امتداد
وهي لا لآن وجوده والنزاع فيه والسند ما من اتفاق
حدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم
وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كونه ناظرا من فوق
يعلم من تحت ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر وفيه
تضاد فان القيام والانعكاس وجودان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف

لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره و
الوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة
السابع الملك وهو نسبة التملك ويسمى الجدة
الوحدة والوحدة توانكر تعدد تاج
ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى
ما لاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله
فلم يرد بالنسبة معناه المصطلح بل ما يترتب
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهوة
الى راكبها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الاهاب پوست تا بيراسته الاهب ج مهذب
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق

شيء فهما مذهبنا والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات

التي هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار

كالحال الذي للسخن ما دام يسخن والتاسع منها ان ينفعل وهو

تأثر الشيء عن غيره كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب

الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين

المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر

كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم

التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد

حتى الابداع الذي لا يفتقر الى الزمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر

وحصول حتى الادنى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان

الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال

الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما التي لفظ

ان يفعل وان ينفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل

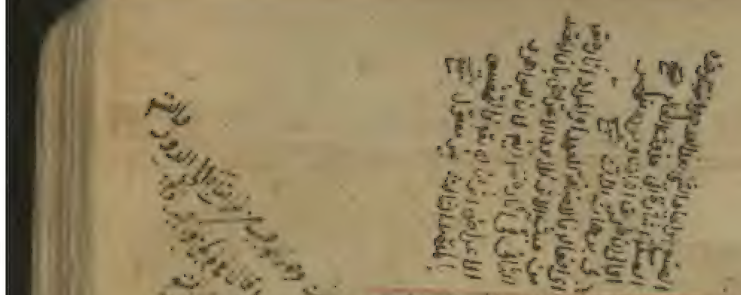
بعد انقطاع الحركة ولفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

مستحيل

كذلك م

او على انتقال غير قار م

وانما المقولتان توجهان الى ما بين تأمين وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك م



بالاختيار لانا في الاختيار على تحقيق الفاعل القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فهو ان استجمع شرائط
التاثير وجب صدور الاثر عن ارادته انه وجب صدوره الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط
اعني انضمام الارادة الى القدرة قلت مع لكن للايضاح فانا نرى على امكان صدور الاثر
بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان ارادته يجب صدور الاثر
الى ذات القادر فلنا ثم وعن الرابع الاصل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه
اما حال وجود الاثر فح يجب وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فح يجب عدمه فلا تمكن
من الفعل وعن الجواب بما اشار اليه بقوله وتمكن اصناع القدرة على المستقبل مع العدم
الحال يعني يختار انها حال عدم الاثر تكون عبارة عن التمكن من الفعل مثلا في الحال فلا ينافي
العدم في الحال بل يجتمع وعن الرابع الاصل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الازلي ولا شيء من الازلي بمؤثر فالقادر وانعدم العدم في محض لا يصلح ان يكون
متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحينئذ لا اثر فلا تاثير والجواب
بما اشار اليه بقوله وامتناع الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس بفعل للعدم وعدمه لعدمه لا يستلزم عدم الصفة
يعني ان عدم القدرة لا يستلزم عدم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شانه على جميع
الممكنات فالقدرة عامة في جميعها بان على المقدورية عليه فلان علة الامكان وهو
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة له وفيه قوله لانا نقول
ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر انما هو صفة الوجود
والوسع فلا يلزم ان كل ما هو مقدور وهو مقدور له لعدم الجواز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة
لهم مخصوصون على الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور من الاستدلال على عموم القدرة
ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمقتضي للمقدورية هو
الامكان فان الوجوب والامتناع يخلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وبهذا الاستدلال يندفع ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا اسار فيه اصلا لا تخصص فيه
فلا تصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بل هي على الوجوه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة فلا تحكم ولا يمنع اختصاص البعض بصورة
دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المقدورات

المقدور وما ثبت انه ليس بمقدور من جهة القدرة وعلى قانون الحكمة جاز ان يكون
مقدورا ممكنا دون الوجود على القدرة من الامكان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
والحق الصواب في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية وفي عظمها اختلفت فرقهم
قالوا الحق في العالم خير اكثر او شر اكثر او في الواحد لا يكون خير او شر فكل منها فاعل
على حدة فالمانوية والزرادشتية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لانها عرضان قائمان بجسم وكون الاول مجانسا للثاني فكانهم ارادوا معنى
آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور في عالم قادر بجميع جسمه والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن والمعتزلة الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شرا اللهم الا ان مراد الخير من يغلب خيره على شره و
بالشر من يغلب شره على خيره كما يعني لفظ اللعة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير
لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد وبسائط كل شيء الله تعالى العلم والاختيار متفق
جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين ان الله تعالى قادر والفعل اما
من استدلال الممكن اما وجوبا او امكانا والاول ممكن والثاني اولى
اما هو ان الله تعالى فاعل فلانا ممكن متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وتنبيه عليه من راى خطوطا طويلة واسع الفاظا فصيحة يعني عن معان دقيقة وغرض
يحتاج علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلانه تعالى الافلاك والعناصر
بما فيها من الجواهر والاعراض وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتفاق واحكام يحار فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على اشهد على الله وعلى التشريح وعلى الاثار العلوية والسفلية وعلى الحيوان
والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يحط الى الكثير سبيلا فان قيل
ان اريد الانتظام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا يحتمل له اصلا وطابقة
للمنافع والمصالح المطلوبة منها حتى لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فقد انتفى
كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة حتى بعض الوجوه فقد اثار
الموثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتخفيف النار ينتفع بهما
قلنا المراد استعمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب بحيث
المناسبة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل على بعض الشرور
وجاز ان يكون لوجود ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري
سيما اذا تكرر وكثر وتفاوت الضروري على بعض العقلاء جائز قال فمثل هذا الصدور
عن بعض الحيوانات الجم افعال متقنة محكمة مرتبة مناسبة وتدبير معايشها

للخيال وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين
الناس مشهور مع ان العالم ليس من اولي العلم فلنا ان نسلم ان موجديه
الآثار هو هو العوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى
ذلك فان يكن كما ادعيه عالمة بذلك او يلهمها حس ذلك الفعل واما الذي
لم يورده المص فهو ان يعد فاعل بالقصد والاختيار لما علم لا بحضور ذلك
مع العلم بالصورة وهو تمسك في كونه عالما بالادلة الصحيحة من الكتاب والسنة والاجماع
ورد عليه ان الصدق بارسال الرسل وانزال الكتب موقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به ولم يخطر بالبال كون المرسل عالما ام لا نعم ان
هذا مكابرة نعم يجوز ذلك سلمنا صحة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء
فالاول منهما ان الذي يعد موجود وكل موجود عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني
ان يعد عالم بذاته واذا علم ذاته علم باجزائه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن
حضور الصور عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون
عالما بذاته واما الثاني فلانه هو الطبيع ما هو اه اما لو اسقط او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وقد علمت ان العلم عبارة عما ذكر وهو لو سلم فلم لا يجوز
ان يشترط في التعقل بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط
ذلك في الحواس فانها لا تدرك اعضاءها مع كونها حاضرة عندها غائبة عنها واما الثاني
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخر اعني
ثاني وجهي الحكماء عالم اي دال على ان يعد عالم بحكم الموجد داب بخلاف الوجه
الاول والثاني فانهما دالان على ان يعد عالم لانه دال على علوم علمه بعد بالنسبة الى جميع
الموجودات ولما اثبت ان يعد عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق
منهم من قال ان يعد عالم لا بعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة تكون الا بين شيئين متغايرين
بما هو هو بالله والنسبة التي الى نفسه اذا لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم
نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة بعضها نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكون موجودة قلنا بل
بعضها نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة الاولى بينهما وبين العالم وهما حقيقتان وامانسبة
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من ما بين المذكورين اعتبرت بالوجه
فيما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار المص بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري

قيل قلنا

الاجماع العلم بالتمام

ان يعد

يعد ما اعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة
وهذا الصدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال ان يعد لا يعلم غيره مع كونه عالما
بذاته وذلك لان العلم حضور صورة المعلوم عند العالم ولا خفاء في ان الصور الانتزاعية
المختلفة بحسب كثرة المعلومات كثيرة والصور في ذات الاقدس من حيث وجوده
الواجب انما هو ذكرنا فيما سبق ان علمه بما سواه ليس بارتسام صور فيه بل بحضور
الاشياء عنده وذلك علمنا به واتيانا بالامور الغائبة بها وذلك يسمى علما حضوريا
وقد ذكرنا ايضا انه اذا قوي حس العلم بارتسام صور الاشياء فيه ان الكشاف الذي
آخر الاجل حضور شيء عنده اذي حس مكشوف علمه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى
يشير بقوله ولا يستدعي حضورا مغايرا للمعلومات عنده وهو لان ذلك الحضور
انما هو من منشأ الصور المعقولة لنا معاه ما ذكره بعض المحققين من ان حصول
الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول
للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال ان يعد لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والمتكثرة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن لم
يخرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم
والاول يوجب التغير في ذاته يعد حضوره الثاني والثاني يوجب الجهل وكلاهما ينقص
يعد تنزيهه عنه والجواب منع لزوم ما ذكره بل العلم اما هو في الماضي كان
العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة وعلى الاول يتغير نفس العلم
وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفته الموجودة بل
في مفهوم اعتباري وهو عارض والى هذا اشار بقوله ولتغير الاضافات مما يكون
قال الحكماء علمه يعد ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما
علمه يعد فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة ماض وحال ومستقبل فان هذه
صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزئه اذ الحال هو ما يعاصر زمان حكم
والماضي زمان قبل زمان الحكم والمستقبل زمان بعد زمان الحكم فما مضى كان
علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه
لا يصور له حال ولا ماض ولا مستقبل فالكل عنده وكذا علمه يعد بالجزئيات
المتغيرة وازمنتها الواقعة فيها لا يعرف ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما استعاليا على الوجه الذي تحت الازمنة ابدا الآن

ونوضح ارتباطه بما لم يكن ممكنا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالنسبة
الى قرب وبعد ومتوسط كذلك بما لم يكن بعد وصفاته للحقيقة زمانه لم يتصف
الزمان مقتضيا الى بعد ما مضى والمستقبل والمتصور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السوية
فالموجود اذا صدر الازل الى الابد معلومة له كل شيء وقته وليس شيء عليه كان و
كائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوقاتها التي اذ لا تخفى
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون تاما مستمرا اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفاضل وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها
من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بناء على
توهمه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والمعلوم
ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ثم من حق ان يعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم ان يكون تلك الحوادث
ممكنة واجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان الملزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة لكونها الخ والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا
وهو ظ واجيب بان ما من العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه وعند الوجود والوجوب
فيقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو يعلم علمه بوجودها ولا ما في بين ضمنية
الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على الاربعة
واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
وقال الحكماء والبلخي البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وزاد
ابو قدر من محققي الكفاة انه يصح ان يريد ويكره وبعض الممكنات بالارادة
دل على ارادته والمصدر زائدة على الداعي والالزم التسلسل او العدم والعدم وهو يعني ان
تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا صفة
التخصيص بالتخصيص واصحاب الواسطة في تأثيره الى او منفصل وتلك
الصفة هي الارادة فذهب الاشاعرة الى انها صفة زائدة للعلم والقدرة
وسائر الصفات والمعتزلة من رؤساء المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ
وابي الهذيل

وابي الحسين والقاضي عبد الجبار ومن الى انها هي العلم بالمنفع
فيسمى بالداعي ويستدل المص على ان الارادة ليست الا العلم بالنفع
كانت اذا اجتمعت الداعي بالعلم التام او بعدم الصارف كان الفعل
بعد ما لم يعد وجوده كان حادثا اصلا بخصوص وجوده بوقت دون غيره ولم
التخصيص لزوم التخصيص او بعدم الصارف لا لزم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة
على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وهذا ظاهر والنقل
دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على اتصافه بالآلات يعني ان السمع دل على
كونه سميعا بصيرا وهو عالم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله والاجماع
الحدث محلا للحوادث بحيث لا يمكن انكاره وتأويله والاجماع منعقد عليه
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو سائر الضروريات الدينية وقد اجمع عليه بعض الكل
لا بعض حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل يصح له من الآلات تلك الآلات
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله محال
وهذه الآلات لا بد فيها من بنية الحيوة في العالم بعض حواس السمع والبصر وغيرهما
وذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الحاد لا يتصف بالسمع والبصر
واذا صار حيا يتصف بهما ان لم يقم به آفة ثم اذا حسبنا صفات الحي لم نجد فيها
قبول السمع والبصر الا كونه حيا ولزم الاقتصار على ذلك في حق الباري تعالى والتعدي
مسلك الى بيان استحالة التعدي الا في حق الباري تعالى الاجماع المستند الى الادلة
السمعية والاجماع في ثبوت الاجماع وحاصل الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا
فليعتمد على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء
لان الدلائل الدالة على السمع والبصر اقوى من الدلائل الدالة على تحقيق الاجماع
هذا اعتراضات كثيرة اصحابها الى دعوى ان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الثابت في المسئلة الدينية بحيث فيها شيئا ثبوتا وذهب الشيخ الاشعري
الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم وما ذكرت القواعد العقلية على اربعة منزوض
الآلات فان كان السمع والبصر عليين بعقليتهما على مذهب الشيخ الاشعري فلا
اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فمقتضى الاصل
تعالى الآلة بحسب عجزنا وقصورنا وذهب الباري تعالى نبيرا عن التصور بحصل
له بالآلة ما لا يحصل لنا الا بها وجميع الحيوة والسمع والبصر عنه تعالى هو الحس الاقوى
انهما ناشئان عن السمع او البصر او منزوعان من سائر المحسوسات وانه

الاشاعرة

الى الواقع

الاذن

ملة

ان

بقبول

سوى

الضروري

الحساسات

[illegible] والجواب منع الحصر بالاولى اذ لا يلزم من حصولها مقارنا لتأثرنا
كونها نفس ذلك التأثر او متأخرة عنه وان سلمنا انه كذلك [illegible] انه
[illegible] كذلك فالحصر [illegible] بالحقيقة لصفاتنا فاذا لا يكون [illegible]
لا حصر نفس التأثر ولا متأخرة وظاهر انه لا ثبات السمع والبصر الازلي والا يجوز
والحصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلتيهما صفة قديمة لا تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وعمومية قدرته دل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بالدلائل المعجزات من غير توقف على اظهار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا يلتفت لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان
عندنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من ابواب مرتبة متعاقبة في الوجود و
كل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع صحة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى
حروف واصوات تقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جلد الجلد والغلاف انه قديم فضلا عن المصحف فهؤلاء منعوا القياس
الاول ومنعوا القياس الثاني والكرامية واكثر الغالية في ان كلامه تعالى حروف
واصوات وقالوا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة
قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما يسبق الفرقان المذكور لكنها ليست قائمة
بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في شجرة كجبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم انكروا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس
جنس الحروف والاصوات بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم انكروا القياس الاول وقدحوا
في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بالوجوه الاولى [illegible] من النبي صلى الله عليه وسلم
حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة
المقروءة بالجيد المتمتع بالاستلذاذ وعلى هذا اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ما تشهد
وثبت بالنص والاجماع من خواص انما تصرف على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى هذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله

[illegible]

لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم شهادة النص من تلك الآيات
وانشاؤها واجماع الامة مقروءا بالالسن للاجماع عليه عيانا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع قال قيل المكتوب [illegible]
هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ المكتوب مصور بصور
حروف الهجاء المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي [illegible]
اجماعا مفصلا الى الصور والاسباب لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت [illegible]
للفتح وهو من صفات الحدوث لا ذاتا رفع او اثباتا والنفي منها يتصور في القديم
الى ما شاء قدمه [illegible] عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون او معناه اذا اردنا شيئا قلنا له
كن فيكون لقوله كن او هو من كلام صاحب الارادة الواحدة [illegible]
فكونه جزاء وجوابا لها لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى على
هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة انه قرآن والاصوات اللفظية
والله تعالى يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى هذا
الذي هو القديم واطلاق هذه الالفاظ عليه [illegible] على كلامه القديم
حتى لو كان مخترعا بهذه الالفاظ غير مسموع لكان هذا الاطلاق مجازا بل لان الخصائص
الآخر مع وجوده اختص عنه بان اوجد الاشكال [illegible] اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اصطلحوا اهل هذا اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول
لسان اختص الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأ كل احد من سواه بلسان يكون مثله
لا عينه والاصوات اسم لكل من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع [illegible]
القاري اي [illegible] لا مثله وهكذا الحكم في كل شيء وكتاب منسوب الى مؤلفه قائل
اذا اراد به كلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد
يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد المعنى الازلي وارادة ما فيه من الاصوات [illegible]
اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى قلنا [illegible] اجماع الامة [illegible]
القرآن انه سمع كلام الله تعالى بلا صوت وحرف كما يرى الآخرة ذاته تعالى بلا كيف
وجهة اجماعا [illegible] من بحر تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات
كما [illegible] عن الصوت والحرف لا يكون الا على خلاف العادة وثانيهما ان [illegible]
من جميع الجهات على خلاف العادة وثالثها انه [illegible] عن الصوت [illegible]
للعادة على ما هو شأن سائر الناس [illegible] موسى عليه السلام [illegible] الصوت [illegible]

[illegible]

من عرف كيف لا حد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وعلى القدر الذي فقد يجعل اسما للجميع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي يصدق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وبالجملة فالحق ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله قائم بذاته الواحد
النوعية والحق انه حكاية عن كلام الله مع جاعل له وانما الكلام هو المختلف في ان
المتكلم فباعتبار الوحدة بالتخصيص والحق ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب
قائما في مصحف او لوح فقراءة الكلام المحقق الذي هو صفة الازلية ومنعوا من القول
بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان القراءة هو اللفظ رعاية للادب
واحترازا عن ذنب الوهم الى المختلق الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال
وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل يحمد به المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لكان الكتب
سابقا ولكان الاخبار بطريق الماضي كثيرا في كلامه تعالى مثل ارسلنا وقال موسى لقومه
الى غير ذلك وصدقه بعضهم بسبق وقوع النسبة ولا يصح السبق على الازلي فيصح
الكذب وما يوجد على الدوام كالسماوات والارض ان كلامه تعالى في الازل لا يصف بالماضي
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يصف بذلك فيما لا يزال بحسب المتعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات ويحقق به امتناع القول بان الازلي مدلول اللفظي
غيره اذ كذا القول بان المتصف بالمضي غيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى
القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على اوامر ونواهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا مخبر والاستخبار
والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى و
تقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما صار احدا لاقسام فيما لا يزال قال قبل وجود
الجنس من غير ان يكون له مخصص احد الانواع غير معقول والقيد التقييد على القديم
قلنا هو ارادة ازلية واحد هو في نفسه لا يتنوع بحسب المتعلقات الحادثة من غير ان
يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر في عدمه واما على تقدير وجوده فيكون طلبا للفعل عن يكون فلا يكون
طلب الرجل لقلم ولده الذي اخترعه صادقا بان يسميه ولدا وكما في خطاب النبي
بابوة ابراهيم كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذا صاحب خطابا تبليغ عصره
وشرف الحكم في حق عدد اهم نطق العباس بعيد جوابه لو قيل خطاب الحاضرين

والعبث

الحال

بانقضائه

ايضا

النقض

الحاضرين قصدا والغائبين تبعا ومعدومين حكما وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور بالفعل
بان يخلق ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن
لما اسم الامر الازلي الى زمان وجوده وصار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر
لو كان ازليا لكان الدال عليه ثابت قديم اصبح عدمه فيلزم التكليف بما لا يطاق
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا ازليا وابديا لكان كذا
آنفا فلم يحصل مكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان
ازليا لكن تعلقاته بالاشياء حدث والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فتتعلق
الامر بصلوة زيد مثلا بعد تلوثه وتنقطع عند موته وتتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور
وبعد الخروج الجواب عن وجه الزام وهو ان العدم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به
كما في العلم فتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور مطيعا وبالعكس واللازم
عظيم وقد اجاب عنهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
بجميع الحجج تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختيار المصنف مذهب المعتزلة
يستدل بما ادعى مسلم بان مورد نهيه عامة خاطر طبع الكتاب وحلق الحروف والكلمات
الدالة على المعاني لكن نفس انصاف المادي بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدال على
المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح انصافه به نقص وانصافه بضده او الكلام وهو
يدل على العدم وان توقفت على كونه نفسا اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فذهب في ان متكلم الكل من غيره ومنع ان يكون الخلق الكل من الخالق والاشاعرة
قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الكلام
بجسم آخر لا يسمى متكلما وان الله تعالى لا يسمى بخالق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم ان الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون
هو الحسي اعني الملتئم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وليس
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالاول مشروطا بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما
والحروف الاول لما كان له انقضاء ولا يكون قديما لا صاع ظرفا بان العدم على القديم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين
ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي
فان من يورد صيغة اوامر او نهي او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام النفسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور

في ظاهره ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات وتقسيم
المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي يسمى كلام النفس وقد ينكرها وانكاره
وقال والنفساني اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في تحقيق المسموعات فليراجع
اليه مرارا والاطلاع عليه والصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الاشاعرة محصله ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر العام بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهذا هو
الذي عندهم واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى
صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبهم لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة وكفى بتكفير من انكر كلاميته بين دفتي المصحف مع
انه علم بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكفى المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى
وكفى كون المعنى والمحفوظ كلامه تعالى الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان اراد به المعنى الذي يكون الكلام النفسي عندنا مرادفا
ساطا للفظ والمعنى جميعا فانما يراد الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وغير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في الملفوظ بسبب عدم مساعدة
الآلة فالتلفظ حادث والآلة الدالة على الحدوث بحسب دلالتها على حدوثه دون الملفوظ
جميعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه جماعة واصحابنا الامامية
انما يدل بعرف حقيقة قال بعض الفضلاء هذا الحمل لكلام الشيخ على ما اشار اليه
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في ان ارجع الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة اولى المقاصد التي ذكرناها انما يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ
هي التي ذكرناها في الوجه الاول والتاسع من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه
فلتنكر وهي انكر كلاميته بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى ان من جحد عاما البتة اما اذا اعتقد انه ليس بكلام مع تعالى ان ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان
اوجده في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من
الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا يلتفت الى سوء ظنهم كونه كلاما وما ذكره
من ان ترتب الحروف انما يوجد في الملفوظ دون الملفوظ فالملفوظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان حضور الحروف مكتوبة في اللوح
في الوجود دون الامكان لبعضها تقدم على البعض واستقامة الصحيح بل على قصد التفوق

اعني و

هو

هو

اعلم

اعلم

اعني ان المسلمين على ان الكذب في كلامه تعالى اما المعتزلة فلوجوه شتى الثاني
وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان
الكلام عندهم كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها فيه وهو يستحيل ان يكون الصحيح وهو مساو على اصلهم من اسباب حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها والتالي باطل اما الملازمة لانه اذا جاز وقبح الكذب في كلامه
تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به عن
احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه
عندهم على ما يجري اطلاقهم واما الاشاعرة فلوجوه الاول انه نقص وهو عليه
تعالى محال وانه تعالى قادر على الكمال منه بعض الاوقات وهو وجه صدقنا وكذبنا
عن ذلك فيه الثاني انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته
والازم نقصان صفة بعد مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي
يخلقه في جسم والا يلزم معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في قدمه
ولا يلزم من النقص في الفعل ومن الفعل اللفظي فهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا
بذلك الزام المعتزلة مع ان الاسم بان صدقه في الكلام اللفظي اولى من جعل الصدق
والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم حاصلا في الكلام
اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص
عندهم في صفته تعالى الثالث انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا معنى
بذاته تعالى قديم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك
الكذب وهو ح فان قلت عدم امتناع عدمه اللازم وهو امتناع الصدق عليه
تعالى فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول
لم يدل على امتناع صدقه انه يلزم انه لو اتصف بالصدق لكان صدقه
قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل له لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قال بعض الاصحاب في الشيء على ما هو عليه بعض كان
راجعا الى الوجه الاول فيكون الوجه انه انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا
دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال
كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي
قديم فكذب الكلام اللفظي انه قديم ولزم ما ذكر من المحذور لانه يلزم منه جواز واحدوث
الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلا يجوز واحدوث صفة اللفظي يعني حدوث
كونه لكان اولى وبمقتضى العقل اولى بالمالك وهو معتمد الاصحاب لانه لا يلزم على الصدق

الكلام للمعطي والنفي معا والبراهين عن الشافعية اجماع العلماء والاخبار علم انه وقد ثبت
صدقهم والا لغو من عرف صحة ثبوت كلام الله تعالى فقط عن الصدق ووجوب
الوجود يدل على استحالة ما كان الواجب ما صح عدمه كان في استمرار وجوده ازلا
وابدا واختلفوا في ان البقاء هل زائد على الذات حتى يكون الصفات ثم منهم الاشعري
الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق فلا بد ان يكون معنى هو البقاء
كالعالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ ونفس البقاء
عارض على الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث والقدم الحدوث
فانه غير الوجود متحقق الوجود بعد العدم وثبت اقول هذا ان البقاء وجود مخصوص فيه وجود
مستمر كان الحدوث انه كذلك فيه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه عين الذات
وما يعم انه واثبات الزائد بعد الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول من
استمرار الوجود ولا معنى له لك سوى الوجود من حيث يشابه الى الزمان الثاني وكذا ثانيها
الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان
ما هو موجود لذاته قيوما لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا وادفر البقاء
صفة يحصل بها الوجود في الشيء لكان يزول الحال الضرورة وتوردي الى ان الواجب موجود
الزمان الثاني لا موجود ذاته والاخر خص صاحب المعتبر عن الالزام ليس الا افتقار
صدق الصفة الى ذات من الذات ولا امتناع فيه كما لا يراد هو فقر بقاء الى
على الخصوص ورد بان افتقاره في الوجود الى الموجود الذات ثابت في الوجوب بالذات
اقرب كفتقر الوجود الى الوجود ولا بد من ان ما هو من ان البقاء وجود خاص باقي المقدمات
مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صدق البقاء الى
الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل من الزمان الثاني على الاخر وان لم يفتقر صدق الذات
الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر صدق
الى الاخر حق تحقيقه معا وكذا ضاحب الواقف لزم تعدد الواجب لان
كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى
الذات ضرورة افتقار الكل الى الذات والمستغني عما سواه واجب. قطعا بداهة ان ما فرض
من عدم افتقار البقاء الى الذات في كان افتقار الصفة الى الذات ضروري وذهب الى ان
البقاء نفس صفة الذات زائدة على الذات قائمة به كالبقاء باقية بالبقاء وهو
قال هو باق ببقاء ولكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل فلذلك قال ان يكون الباقي
مع ما هو باقي بقاء هو نفسه والشريك حتى وجوب الوجود حيث يدل على نفي الشريك منه الوجوب
لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به صار ان كان نفس الماهية الواجبية او

معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لاستلزام احتياج الواجب في تعينه الى
امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم
بما صدق عليه فان الماهية الواجبية اريد بها في اول شق الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه بتنقيح الكلام فان
قوله ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد با
لواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعني ذات الواجب فلا محذور ولا يلزم الانفصال بين ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول لم يكون شقا خامسا فتاره
في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين خاص وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه تقدما

العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او ظاهرا بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان
كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاحتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر
منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه
فتقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما
سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب
الوجوب وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب لزوم او لا ان
اراد بالتعين الواحد المعين من التعين فنختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله وان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان
اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين ففيه لو وان كان التعين
بالوجوب او ظاهرا بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب ثم قوله لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا نمنع
لزوم التعينين لا على التعين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب
الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان
لا من المثلين مهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب
الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم

فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب ح

والتعين ح

التعين ل

التعيين ل

لم يكن بل ص

ههنا ص

احدهم

ويدل

ويدل على نفي التركيب ايضا بجانبيه يعني التركيب من الاجزاء
العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء
الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا من ان الواجب
لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد
يشارك في الموضوع ويخالف في الواجب لا يكون في الموضوع
وعلى نفي التعين ايضا يعني ان الواجب لا يكون متعينا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه و
المحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا
عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير
فذلك الغير اما واجب او ممكن يحتاج الى الواجب ويلزم
الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اقول اللازم من غنى الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن
لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في
امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان
عن المتمكن في وجوده ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن
قلنا نعم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فرضناه هذا وايضا لو كان
متعينا اما ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل المتعينات و
مخالطة الواجب بما لا ينبغي من الماديات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان المخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة

ضرورة ح

على التقديرين ح

على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه
في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد
بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون
الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو
اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون
جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا
فيلزم حدوث الواجب وتركيبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول
هو المتصل على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الازلي وايضا ان
حل في شيء فاما ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب اخس الاشياء اقول هذا لا
ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل
في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا بالحلول
هذا المعنى فحق وان ارادوا ابعد من ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا ما ذكرنا من ان
الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع الواجب تأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية
من الفناء انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه
المرتبة بين الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه حق قطعا وان كان المراد به غيره فلا
يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي
الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن

الحادث

الحادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب و
الاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد
لميته رازقا لعمرو للمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فمانع واستدلوا بوجوه
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه و
هو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان
من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به
نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من
صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لاتفاق على
ان كل ما يتصف به تعالى لا يلزم ان يكون صفة كمال
واعترض بانا لا نسلم ان مجرد الخلو عن صفة الكمال نقص وانما
يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال
السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد
يكون شرطا لحصول كمال بل تاخر لاسمى واد كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب تعالى لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود
الحوادث في الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو

المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى
محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال
الى حال فالكبرى ممنوعة المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجب
او تاثر او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلولا لذاته بطريق الاختيار او بطريق الايجاب
بان يقتضي صفة كمالية مثلا حقيقة لا فرد مشروطا ابتداء كل
بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو
باطل اما ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه
اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل
يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود
الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز و
هو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية
الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل
وجوده في الجملة وهذا كما ترى ان قابلية الآلة لايجاد العالم
متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل
اي يمكن في الازل ان يوجد هو لا يمكن ان يوجده في الازل

بقي

بقي الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا
منافاة في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث
لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما
تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية
تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو محال والاول الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد
بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان للاصفة ضدا وان للموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا كان او
عدميا حتى ان عدم الشيء ضد له ويستحيل الخلو منهما فلا نم ان
ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا
حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق
بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما
هو في الموجود لظهور زوال القدم الاذلي للحادث واما
الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف و
لو سلم فان ازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه
لا جواز ازليته ليلزم الحق وقد عرفت الفرق واحتج الخصم

بوجوه احدها الاتفاق على انه تعالى سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان
الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني
المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة
مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه غلب لا يصلح
جزءا للموثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القائمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة
ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد
بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بسبب
تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية و
المتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية الكتب
العقلية يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان
انكروه باللسان فان الحياة عندهم قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة ولا شعرية يثبتون

الشيخ

الشيخ وهو ما رفع الحكم القائم بذاته او انتهائه وهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته واجيب بان
التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وقد يحمل الترا
ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي اعلاها
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو
تمت دلت على استحالة التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا
يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه
وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي
الالم مطلقا يعني سواء كان من اجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا
يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي وانه
تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا لصفة الشيء ولا يكون منافيا لمبدئه
ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل
على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون
له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد
به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات

فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل ما ينتفع
هو المبدأ الاول بذاته ثم واعترض عليه بانه ان اريد ان اللذة
التي نسميها اللذة هي ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها
حاصلة البتة عند ادراك الملائم فمن باينتفي ذلك بادراكنا
دون ادراكه ثم فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال
والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني
خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معاني
قائمة بذاته تعالى هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام و
السمع والبصر ويدل على نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان
لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها و
على نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف
هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور
ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو الذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم
افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون
الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية
ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في
ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته

نفس م

كما مر شرحه

في الجهة

في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانه لا
ينافي في جواز الانكشاف التام العلمي والاعتبرتين في امتناع ارتسام
صورة من المرئي في العين او انطباع الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما يحصل التمييز انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين فنسميها
الرؤية ولا تعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه العلم
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تعلق بذات
الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا والمهم على الامكان من المنقول
قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من
وجهين احدهما ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا
لما سأل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علم فما
لا يطلب الحج لانه عبث وان جهله فالجاهل بالاصول على الله تعالى
يمتنع ان يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هي الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه
والحق في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بجواز
ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه

من المعرفة غمضنا

لعاقل

هو

ان موسى عم

لان معناها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال
ارى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك على ضرورة
واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع
حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب
عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى يفيد في الرؤية الثاني
انه يلزم ان لا يكون موسى ع عالما بربه ضرورة مع انه خاطبه
وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث
انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني في
لرؤية ربه نعم لا للعلم الضروري باجماع المحققين الثاني ان اللام
على حذف المضاف والمعنى اني اريد من آياتك انظر الى آيتك
واجيب بانه ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق
السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية
نعم لا لرؤية من آياته واما ثانيا فلان انزلاك الجبل اعظم آية
من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية
انما هي عند انزلاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار الثالث ان موسى ع انما سأل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه امتنعوا عليه و
قالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمتنع فيعلم قومه امتناعه واجيب
بانه مع مخالفته الظاهر حينئذ لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد
اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله
وزدعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فعلم ح موسى ع في

نجوهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
السؤال لجواز ان يكون ذلك لقصدهم الايذاء موسى ع عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية
بل كفى عند الكل المعتزلة فلا يجوز لموسى ع تأخير الرد وتقرير
الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم
من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى ع مصدقين له لامره كفاهم اختياره باستماع الرؤية
من غير طلب للحج ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والالم
يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله تعالى ورد هذا بانهم لما كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا استحالة
الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى ع في
الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوقع
عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى ع الرؤية الى نفسه دونهم
لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو رتبته عند
الله تعالى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة
الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم ع
ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف
على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر ببالاصرفه المسئلة حتى سألوا منه
فطلب العلم او خطرت ببالاه وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجتزأ
على السؤال لتبيين له جلية الحال واجيب بان التزام النبي المصطفى

بالتسليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون إيجاد المعتقد
ومن حصل كفرًا بأن علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي
لا يسلكها أحد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ألزم بأنه لم يطلق الرؤية على
استقرار الجبل مطلقًا أو حالة السكون ليكون ممكنًا بل عقيب النظر
بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله وانهدامه ولا شك أن إمكان الاستقرار أولى
وأجيب بأنها أطلقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال
السكون أو الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فإن قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها أجيب بأن المراد استقرار الجبل من
حيث هو غير مقيد بحال حركة أو سكون لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وإن فلا يرد السكون السابق واللاحق فإن قيل
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في النظر بمعنى ما
يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلًا فيه وأما الشرط التعليقي فمعناه
ما يتم عليه العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلًا فيه
وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وأيضًا هنا الاستقرار حال الحركة
ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول أنا نرى الأعراض
كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وذلك ظ ونرى الجواهر أيضًا وذلك لأنا نرى الطول والعرض في الجسم
وبهذا نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل من الأطول وليس الطول
والعرض عرضين فاتضح بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر
الفردة فإن الطول مثلًا إن قام بفرد واحد منها فذلك الفرد يكون الجسم
مجامعًا من جزء آخر متقبل القسمة حد خلف وإن قام بالكثير من جزء واحد

لزم قيام العرض الواحد بجلبين وهو محال ورؤية الطول هي رؤية الجواهر
التي تركب منها الجسم ضد حيث أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة ظاهرة بدليل وجود ذلك لصحة عند الوجود وانتفاء
عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية
بالضرورة والاتفاق وإن الكلي الرؤية على الوجود غير متحقق على العدم لكان
أخف من القسم على الصحة وهو محال لأن نسبة الصحة عند استوائهما
العلة ظاهرة في الصحة والعدم سواء ومن العلم الضروري لا يرى أن كل
مشترك بين أمرين لا يكون العدم منافيًا لصحة الرؤية
صحة كل الشيء وبين العدم والأمر المختص إما بالجواهر وإما بالأعراض
وهو غير ظاهر لأن قسمة الصحة ومن العلة المشتركة إما الصحة والحدوث
أو الأعراض كون الجواهر والعرض سواء فإن الاتفاق الأول
يزيم كون العلة صحة وهو ممنوع لأن الحدوث لا يصلح لأن يكون علة للصحة لأنه
على الصحة واعتقاد صحة سابقة والعدم لا يصلح لأن يكون علة للصحة لأن العدم
صحة إنما تثبت على تبعية العدم ولا يدرك مشترك ذي العلة المشتركة بالصحة
ليس الأعراض مشتركة وهي الواجب ثانيًا لأن الصحة في الجواهر
صحة الوجود متحققة في الواجب فجواز أن يكون العدم أنكر كون الأعراض
وما ذكر من الجواب أنه على إثبات الجواهر والأعراض
مع أن الجواهر تجاوز أن يكون الأعراض
فإن ليس لنفي والإلزام هو إثبات الجسم الشاهد دون الأول وتسليم
ينتفع بأن على الحد إما بأن يجعل خبر المبتدأ بالحد جوهر ما يتحقق الرؤية
في الصحة ما لم الأعراض فالأعراض الأول الجوهر ما هو أو اعتبار
أن العلة بين متعلق الرؤية أو أخرى وكذا
أيضًا بأنها إن متعلق الرؤية أو أخرى
لأن المعدوم لا يصح رؤيته

ان صحة الرؤية عند فقد ما يصلح متعلقا لها ضرورية بل لا يعني
لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشيخية او المانعية انما تصور لتحقيق
الرؤية لا لعينها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة
بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المشترك ايضا
الدليل ان كان من يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور
الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر قوة وان كان من لا يعتقد كالشيخ
نفس بطرف الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به
وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الشيخ واللفاظ الذي ادعاه انا ادعى ان الوجود معروض
ليس لهما هو بيان متماثل بان يقوم احديهما بالاخرى
كالسواد بالجسم والمنافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها الا كثير ودم
توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منها معاكون الاشياء كلها متفقة الحقيقة
وهو مما لا يتعقل به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكر ان صحة رؤية
موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات و
القدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضرورة
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انها لا يتعلق بها الرؤية بناء
على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق بعد رؤيتها الا بناء على امتناع
ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود

مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه
بالعقل وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة الملونية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح
علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ملونية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا اجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ كيف ما
تحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن
الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع في ذلك في صحة الرؤية امتناع
تعلق المرئية بالاخفى لو في الخارج واما النقض بصحة الملونية
فنقول اولا ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا ينتفي كونه
من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا ينتفي كونه ممكنا فقط في الاعيان فان الامور
الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة فالعجب من هذا المجيب انه سلم
ورود النقض بصحة الملونية ولا وجه لتجويز ان يتعلق الشيء
بمعنى كونه ملونا ينتفي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة
الملونية عبارة عن امكان كونه ملونا والامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا تقتضي علة اذ ليس ما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكر بين صحة الملونية وصحة المخلوقية
اذ لا مانع في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحد

وأجاب

وأجاب عن الاخرى وعلى الوقوع بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق
الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الاحاديث الواردة
فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من
كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما النص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بنفسه وجاء بمعنى التأمل
ويستعمل في وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على
الرؤية واستدل من عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وجوه ناظرات نظرن الى الملك
نظر الظمآن حبا الغمام ومن المعلوم ان العطاشى ينتظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المشتبه على الانتظار ليصح التشبيه
قال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات
لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال الله تعالى فلما جاء الهلال نظرون بحال ينظر
الجميع الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظارا لخراج ظهوره
الهلال واجيب عنهما بان انتظار الفرج غم ومن ثم قيل الانتظار
موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان
كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته

واختلاف بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون
النظر الموصول بالى بيّنا المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت
عند النحاة ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
يرونه الا كما يرى الظمآن ماء وجده بعد الاشتياق ولا يمتنع
حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال اما
الممتنع حمل الموصول بالى على معنيهما وفي الثاني ناظرات الى مهجة الله
وهي اعلى في الرفعة ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات
الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها
الصمد لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان شاعرا من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم نبطن من بكر بن
وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون
مجازا ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثاني ان النظر
الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لا نصا فيما لا
يتصف به الرؤية مثل الشدة والتعزز والازدياد والرضى و
الخير والبر والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال
يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ولتحقق مع
اثناء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان تناقضا ولم اذا نظرت الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية
لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه

وانما ينظر الى تقليب الحدقة قال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا
حتى يجب من تحققهم تحققها بل لزوما عاديا حتى الجنون وحمله مجازا
عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان
النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة و
التتبع لموارد الاستعمال وليس حقيقة في تقليب الحدقة نحو لم
تر نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يعهد نقله من العرب بل
تر نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا تر لم ازل انظر
الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف
والبواقي من الامثلة لها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب
الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر
مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها
كغرة كنعمة الله وجهة وآثاره ولا مرية فيهما تعين المراد
فاذ التعيين فلكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين
من لم تعلم انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقق الله شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فان المؤمنين غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته
خلاف الظ ومنه يوم لم تعم للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما
ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى

هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل شيء ان
يعد في الحسنات وفي آخر آية الاعمال الصالحة والنفع من السيئة
وهو المراجحة قوله تعالى انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا
القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال تلا رسول
الله صلعم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا وما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجيرنا من النار قال فيكشف
الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر
ومنها قوله صلعم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد
المنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية
وبعضها يوجبها فالعقل منها ان الرؤية اما بانطباع شعاع
العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى محال لاستحالة
واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر
مخصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كالعلم بالقلب من

الضيم الظلم لا تضامون اي لا تظلمون

موعدا له

الغدوة ما بين صلوة الغداة وطلوع الشمس والعشية من صلوة المغرب الى العتمة وهي صلوة العشاء

قال الخليل هي الثلث الاول من الليل بعد غيبوبة الشفق

الجهة

الجهة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله لتنزهه
عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط جسما في الغائب فان
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا والنفي حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى العين بقفا الناظر ومنها انه لو جازت لامكنت
الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه الزوم
ان الرؤية شرائط عدة منها ما هي سبب الرؤية ومنها ما
بدونها لا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى
انتفاء سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص
سواها بالجسمانيات فان كفينا في رؤيته تعالى ولم يشترط شرط
آخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق
شرائطها لجاز ان يكون بعض تلك الجبال شاهقة لا نراها ويمتنع
ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه في الآخرة ايضا وذلك
لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها
لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت
له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته لا متناهي الصفات
بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان
قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل

الباري تعالى

الصين والاندلس مصران احدهما في المغرب والاخرى في المشرق

يمتنع

شاهق يشهق اي ارتفع

لا نراه الآن وهم

هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه
بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عاملين باشكل العلوم لا الجسمي
او المخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان شيء منها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني
بعدم الفعل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود
شرائطها لان هذا اللزوم حاصل لمن لا يلتفت هذه المسئلة بالبال لمن
يجهلها ويعتقد خلافها فانه يجري القطع ان يكون ذلك الجزم
نظريا مع انتفاء الدليل على لزوم ذلك بل يقول قد تحقق شرائط
رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء ولا نرى الجسم الكبير من
البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون بعض
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند
اجتماعها لاتيان ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما
هو ابعد لانا نقول لا نزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد
الواقع فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا
ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى
اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص
لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك
ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس
كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الحليدية و
كبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه

الام

هذا التفاوت ح

بناء على تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير
ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او
بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو
عليه مثل او ازيد منه يوجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا
او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل
يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر
مثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها
فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض والتقليد منها قوله تعالى
لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك
البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسناد الفعل الى
الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى افاد المفهومين
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية و
الاصول وائمة التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة
الاستثناء فالله تعالى اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو
رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في
الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تعالى لا تدركه
الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب

وهو يدرك الابصار ح

الكلي ودفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم تكن للعموم كان قوله تعالى
لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا
يدركه بعض الابصار ونحن نقول هو خبر جيث لا يراه الكافرون
بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر
فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام
عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه عمومه في الاحوال و
الاوقات فنحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه
لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية
مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي حقيقة
النيل والوصول ما فوذا من ادركت فلانا ان لحقته ولهذا يصح
رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة العين به ولا يصح ادركه
بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية من وما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان
يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين للرؤية
الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا
وتسمى رؤية فيحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من
غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى عدح بكونه لا يرى
فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته ولنا
قلنا من الصفات احتراز عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل ولا هما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا

اذ م

نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه ص م

عدح خودرا ستودن ز

عنده

على ان

على ان النفس ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو
ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة
لاشتمالها بسمات الحدوث والنقصان وذلك من الاول ظ
واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما تقابلها
علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني
من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض عناية الله تعالى
عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حينما ذكر في كتابه
سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا لكونه تعنتا وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان
ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة
عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وتاقا ولو سلم
فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة

للمعنى ل

في ل

تعنت خطا و سخن کس جستن ز

على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية
عن موسى عم تبت اليك وانا اول المؤمنين فنهاه التوبة
عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في
الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع
الرؤية بالبصر ليلة المعراج بالجمهور على خلافه وقد
روي انه عم سئل هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي
واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من
السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد
اذ لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع
كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط
كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي او
الارسال وتكليمه لهم من وراء حجاب وارسال رسله اليهم الى
الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت
الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره
ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد
يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص
ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع

وجوب

وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى عم لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي
احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله
والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو
انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله
التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان اللام على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية
باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض
على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية
بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على
اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي
ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله
مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة
تفتقر الى علة موجودة وقوله الحصر اي مع منع الحصر
اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر
والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي
الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة

يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو
الافادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان متفيضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره
فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لهن الملك هو الغني الذي
لا يستغني عن شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر
الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او بما هو منه
ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من
شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه ممتنع
عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التام
وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره و
واجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه
مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود
يقتضي ان يكون ذات الواجب الوجود نفس الوجود خيرات
الباري تعالى هو الوجود والوجود هو الخير ومنها الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي
الجود وكل مجود عالم بالاشياء كما هي ومنها الجبر لان
الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب

مستعوضا له

من واجب الوجود عالم بالاشياء

الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو
يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات
باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو
القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه
والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود
والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة و
الارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد
صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء القطان
وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب
الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون
الحادث اي وجودها والمراد به التكوين والايجاد و
التخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة و
الصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه
للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل
بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيثبت هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن

انّ القدرة هو الكون اعنى كون المقدور ووجوده لا صحته
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى التأتى والانقياد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه
هذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن ان يعلل بغيره واما
الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان
القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل
والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وهذه تلك
الصفة هى التكوين فلنا على ذينك الطريقين يظهر انّ القدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف وح للحاجة الى مبدأ للكون غير القدرة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث فى

افعاله الفعل المتصف بالزائد الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر
زائد على الحدوث او لا الثانى مثل افعال النائم والساهى اما
حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثانى الحسن و
الاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب
ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا و
الاول واجب ان استحق بتركه الذم والا فمندوب والثانى
مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان
اختلفوا فى حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان

المزاج محتاج الى العلاج صدق رسول الله

الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى انّ الحاكم بهما
هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه اما لذاته او لصفة لازمة
له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح التابعين له على احد الوجوه الثلثة
وليس له ان يغيّر القضية من عند نفسه بان يحسّن ما قبّحه او يقبح
ما حسّنه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس
الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يتبين
الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه وقالت الاشاعرة لا
حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا
الى امر حقيقى حاصل فى الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع
كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين لا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو مكن الشارع القبيح
محسنا ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلاب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشرع فى الاحتجاج
من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يطلقان لمعان ثلث
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف
به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان و
اتضاع حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى
انفسها وان مدركه العقل الثانى ملائمة الغرض ومنافرته

فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه
العقل كالقسم الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
ومفسدة لاوليائه وهما في نفسهم موجودان وموافق لغرضهم الثالث تعلق به مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما
تعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق
به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق بشيء
منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عند الاشعري وذلك لان الافعال
كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه انما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلا فانهم قالوا الفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وفان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر
يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم

لغرضهم

وهنيه له

صوم له

اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن و
القبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره و
نهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب
الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى
اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن و
القبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة
له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى
نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا
وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة
الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة
والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع و
لهذا يعترف بذلك منكرو الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع
لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله

للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان
جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مم فلا نزاع لنا في انهما بهذين
المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مم وثانيهما لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما
امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر
عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك لما
بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور
والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح
ليرد ما ذكر ثم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثانيهما
لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن
والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبح ويقبح ما حسن كما في
النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وجوز التفاوت في
العلم لتفاوت الصور جواب اعني اضرب عما يرد فيه لو
كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لما وقع التفاوت
بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان
وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت

من غير شرع مم

وذلك يكذب بالتفاوت الجواب ان الباطل بالنظر حسن الاساءة وقبح الاحسان مم

الاول والثاني

في تصورات

في تصورات اطرافها وما فرع عن ادلة المعتزلة اشار الى
الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
لنا من الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا
اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد
يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي
من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه
الا ان ترك ايذاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تحصيلا لمن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما
ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص
وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد خطأ ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اما
وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان
تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد
باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب
معه الفعل بل صحح الصدور واللاصدور عاد التردد
وان وجب فالفعل اضطراري واجيب بان المرجح هو

والعبد مجبور مم

الارادة التي شأنها التخصيص والتخصيص وصدور الفعل معه
على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل حقيقته فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بطل واستغناؤه
وعلمه تعالى يدلان على انشاء القبيح من افعاله قد اجمعت الامة
اجماعا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا يقبح منه ولا واجب عليه ولا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح
يقبح كفره وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا
كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم
بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يقدر على القبيح ونختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه
بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح
قبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما قبيح وما يؤدي الى القبيح قبيح
واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه مع الغنى والاستحالة بالغير
لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع الذاتي
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عود المحذور اختلفوا في
ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك

الغرض

الغرض لانه لا يحصل غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه يعني
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده موجودا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على
الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل مما يليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه و
اعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم كمال
الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له صلا
من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد
ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للممكنات فذهب الاشاعرة
الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بالكائن غير متعلقة بالكائن
على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي ص ان ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الافعال
الاعيان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه
الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن قبيح ورد بالمنع
فانه يتصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد
والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر
الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا على طبعه ام لا فانه

لا يريد شيئاً من الطاعة والعصيان واعتذاراً عن عزيه بانه لا
يطيعه فانه يريد منه العصيان ولا مكره على الامر بنهب اموالهم
وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
بانه خالق للحادثات بقدرته من غير كونه مريداً لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة
اما بواعث وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سبق وعلى
انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة
من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان
يكون الله تعالى مغلوباً والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان
يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى والظاهر انه لا يصير مراده
على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار
الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية عين الذمة وذلك
لان الله تعالى يريد الايمان والطاعة مطلقاً حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية
بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا
مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول الدار
داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراراً فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وفي هذا
نقصه ومغلوبيته وايضاً ان الله تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن
وقيل الحق للاشاعرة

فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلاً فالعالم باستحالة
الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على
ما مر فلا يكون موجباً لامتناعه او وجوبه والصفة الحسنية
باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على
انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
غير ذلك هو الانسان مثلاً وان كان الفعل مخلوقاً لله تعالى
فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب
الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله
تعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختياراً فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيهم فعلهم المقدور مقارناً لهما فيكون
فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ابداعاً واختراعاً ومكسوباً للعبد
المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تأثير او مدخل في وجوده غير كونه محلاً له
وذهبت الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل
الاستقلال بالايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة ان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي
المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي
منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه
لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق

بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عائد
الى وجود القدرة والاختيار فى الاولى وعدمهما فى الثانية
لا الى تأثيرهما فى الاولى وعدمه فى الثانية اذ لا يلزم من دوران
الشيء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا
وعدما كون المدار علة ولا من العلية ان يلزم ثبوتها الاستقلال
بها لجواز ان يكون المراد جزءا اخيرا من العلة المستقلة و
تمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من
فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف
ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فظ واما على مذهب
غيرهم فاذ لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون
صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز
ان يوجد مع الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين
بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح
يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذى
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لا اختياريا وبهذا التقرير سقط الجواب
بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما فى طريق الهارب

وفدى العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح وانما الملجئ الترجيح بلا مرجح ولم يلتفت الى ما قال
صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بانه يكون القادر
ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر واضعف منه
واجاب المص عنه بقوله والوجوب الذاتى لا ينافى القدرة
يعنى ان القادر هو الذى يتمكن من كل من الفعل والترك طرفى له
قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة اما
بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب
لا ينافى الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى التحقيق
الاجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا
يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر عوجا فى
حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فانتقل
الى ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتسلسل فى الارادات التى يفرض صدورها عنه ولارادة
الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه
لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى العالم عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكر عوجا

في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يتم النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة الخلف وقال
صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة
العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح بغير مرجح يحتاج
الى المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك وتوقف التمكن على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
من فعله والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى
مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم
يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل
وح لا يتم النقض ويتم الجواب اقول لحصل الفرق ان المرجح
في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا
عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري
لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله و
على التقديرين يكون الفعل اضطراريا لان حال الفعل مع المرجح
سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك
معه على التقديرين يصير ممتنعا ما ذكرنا انما فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يصلح ان يفيد
افتراقهما في الاضطرار وعدمه فهذا هو الحق لان الناقض يدعي
لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا ضطراره على ان قوله وجب ان

لا يكون

لا يكون المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما
يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره
اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره
من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا يحتج الاستدلال بفاعلية
العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي
انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها
ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بحركات
الانامل من غير شعور بها لا انامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بتلك الصور والنقوش
واشار المص الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا
مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور
بدون العلم بالموجد والمتنازعون نعلم نعم لا يستلزمون علمه
بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار يكون
حقا ان القصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزم

لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصورة المذكورة
في بطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه بالاستقلال
فاذا فرضنا انه اراد فتحرك جسم في وقت اراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او
لا يقع شيئا منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في عين ان
الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا
يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر
فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان
يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب
المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراد الله تعالى يعني في الصورة
المذكورة مع مراده يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي
بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث
مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل
الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل
فيه بل انما يتعلق اثر الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان
موجد الفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد
بفعل نفسه لجاز ان يوجد هو الامكان وهو محقق في الجسم واجاب
المص بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن

الفاعل في م

العبد

العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق
العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لخلو الامكان ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه معذور علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط واجاب
المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان
الافعال لا يتعذر فيها المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها معذور فيها
لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في
الزمان الاول ومنها انه لو كان موجد الافعال كان افعاله خيرا
من الله تعالى لان الايمان فعل العبد وهو الموديات فعل الله تعالى ولا
شك ان الايمان خير من جميع الموديات واجاب المص عنه بقوله ولا تفاضل
في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان الخيرية في الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا
وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامر محمول على صحة التكليف منه تعالى
وجوبه على تقدير الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح التكليف منه تعالى
عليه اذ لا يمكن التكليف على فعل نفسه واجاب المص بقوله والتكليف على تقدير
الايمان يعني ان تكليف العبد ليس على نفس الايمان بل على اقتداره وتمكينه
على تحصيل اسبابه والسمع متداول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي
تمسكت الاشاعرة بها وحملوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او لفعل
او الفعل او غير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا قوله تعالى الله
خالق كل شيء فاعبدوه وتمدحه بالخلق استحقاقا للعبادة لا يصح الا على ارادة

الامكان ل

ص ح

هو

لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العبد وكذلك قوله تعم
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعم انا كل شيء
خلقناه بقدر وكعمل العبد قوله تعم خلقكم وما تعملون وبدلالة
الحصر قوله تعم هو الله الخالق والحصر فيه ظ اذا كان هو ضمير
الشان او ضمير ابهما يفسره الله تعم واما اذا كان الخالق صفة
فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا
معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون
عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وكعمل العبد خاصة
قوله تعم خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعم واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
احتج على علمه تعم بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت
ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان طلا
من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا
يستدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي
الملزوم اعني خلقه تعم بنفي اللازم اعني علمه تعم بتفاصيلها وبلفظ
الجعل قوله تعم حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني
مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعم فعال
لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعم يريد الايمان وسائر

لا كلها

والله تعم

وهو اللطيف الخبير

الله تعم

الطاعات

الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله وحمل الكلام على
انه يفعل ما يريد تعله عدول عن الظ وبقرب ما ذكر قوله تعم
قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجئرون
انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا
الله الى غير ذلك فمنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كائن بتقدير الله ومشيته بجميعها متاول وقد ذكر
العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل
يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعم مبدا
لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال
العباد اليه تعم واما الحصر عليه تعم فما يدل عليه بعض الايات
فيجب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب مما كان
منه تعم فلانه هو الفاعل لا غير ومعارض عقلي من النصوص
الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي اجمع
انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد وهي الفعل كقوله تعم من عمل صالحا فلنفسه
ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا
من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعم
لبئس ما كانوا يصنعون والله عليم بما يصنعون والكسب كقوله تعم
ووفيت كل نفس ما كسبت والعمل كقوله تعم يعملون اعمالا
في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعم

من م

بعلم م

كل امرئ بما كسب رهين
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت

فتبارك الله احسن الخالقين وخلقت لكم من الطين واذ
من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعم ما يأتيهم من الخفو
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعم ورهبانية
ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه ثابت
بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدرته وجب جعل
هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه الاسناد
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب
فانه يحمل على الحقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل
وذلك المجموع مخلوق الله من غير اختيار للعبد فلا اشكال ولا
اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا ملجأ الى الكفر والمعصية كقوله تعم وما منع الناس ان
يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها
الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب
بما سيأتي من ان فعل العبد بارادة الله تعم لكنها موافقة
لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك رتب عليها اما على
او فعل العبد

رأي

رأي الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشيته الله تعم وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات
الدالة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد
قصصي الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سيأتي من
ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات
الدالة على اسناد الافعال الى العبد واسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنكتف من قوله تعم الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعم الذي يوسوس في
صدور الناس وقد عرفت في نفس حمل النزاع ان هذا
ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت ثم
شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والتي جميعها
لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها
انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي
والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة و
الاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان
وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل خلق الله
تعم من غير تأثير للعبد فيه واجيب بانه اغاثة على الخصوص
النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته

تعالى م

الواردة له

يات

باختياره

وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله
تعم على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار الطلبة دون الفا
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب
كان فعل الله تعم ونص فانما هو حقه لم يتوجه سؤال بلقيم عنه
كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مسي النار وان علم افتراق
الفعلين في الخلوية لله تعم لا ينافي تحقيم افتراقهما بوجوه اخر
ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم
الشرك
الترك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع واستنا
تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه
وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة
ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون
في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه
عند ارادته ويخلقه عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاو
وربّ فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى
الخدم جمع الخادم كالخدام
ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة
الله تعم وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها
انه لو كان الله تعم خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا
معنى للخالق الا فاعل الكنز فيكون ظالما فاسقا الا لاشارة

قاعا

قاعا فاعلا الى ما لا يخفى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما
يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا
من الصفات قد اوجدها الله تعم في محالها وفاقا ولا يتصف بها
الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله لافادة الكلام في بعض الاجسام واعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا
ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر منهم وان لم
يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب على
آخر الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فالوا
بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة
اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها فانه الافعال عندهم تنقسم الى
مباشرة ومتولدة فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط
فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر
هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان
المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة
الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
من فعل الله تعم وافقنا المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن
المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد
من الافعال ينتفي العلم باضافة البنا وقال الاشاعرة المتولد
غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل

الذى نرتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة
قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار
السبب وجوب لاحق لا ينافى الامكان الذاتى فلا يكون منافيا
لكونه مقدورا والذم فى القاء الصبى عليه لا على الاحراق جواب
اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح
والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
الصبى فى النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقى
وتقرير الجواب ان الذم للقاء لا للاحراق فان الاحراق
عند الالقاء حسن لما فيه من مراعات العادة وعدم انتقاضها
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال
الالزام صحيح فى الواجب خاصة والالزام صحيح مطلقا قد اشتهر
فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا
يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو
الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن
وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اى خلق الزم الحجاج اى كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو يقتضى القدرية وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون
الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وهذا معنى قوله
صحيح فى الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين

كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى
الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين
اى اعلمناها بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال
بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صحيح مطلقا وقد بينه
امير المؤمنين على ع فى حديث الاصبغ اشارة الى ما روى
الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى على بن ابى طالب ع بعد
انصرافهم من الصفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان
بقضاء الله وقدره فقال ع والذى فلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى
شيئا من الاجر فقال ع له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى
مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم
تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال
الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان ذلك لبطل الثواب و
العقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من
الله تعالى لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالحمد
من المسىء ولا المسىء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة
الاوثان وحزب الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن
الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ايا الله امر
ونهى تخييرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم

بن يسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ
قضا القضاء والقدر الآن ما يسرنا الا بهما قال هو الامر من الله
الحكم من ذي الحكم ثم تلا عم قوله تعم وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه وظن ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فاراد
التاييد على تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منتفيان عنه تعم يعني
يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق
على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل
الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعم لانه قبيح والله تعم منزه عن فعل القبيح واما الهدى
فيجوز ان يستدل به تعم بالمعاني الثلثة فما ورد في الآيات
من اسناد الاضلال اليه تعم فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك
والتعذيب كقوله تعم ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله
تعم ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعم يضل
به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى
خلق الكفر في الضلال بناء على انه لا يقبح منه تعم شيء وتعذيب
غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعم هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب المشبهة الى انه تعم يعذب اطفال الكفار
رده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعم

واحتجت

واحتجت المشبهة بوجوه الاول قوله تعم حكاية عن نوح ع
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعم
المص اجاب عنه بقوله وكلام نوح ع مجاز فانه سماه فاجرا كفارا
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستحقون
اهل الجنة والذمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والجنة
ليست عقوبة للطفل بل تكون اصلا حاله كالقصد والجامة
الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الارث والتوارث
والتزويج والصلوة عليه ينعذب به الله تعم كابيه والمص اجاب عنه
بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية
في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة
لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المص
الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه
وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق
قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النعم
بما يجري الانسان ثم يداويه فلما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف
واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من
تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليست هي التخلص
من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح
ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات
وهي يشترط فيها رضا المعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان
يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف

فيجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء المتبايعين
لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان
الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره ولم يحتج الى
رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم
لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه
بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب دفوعه المشقة
في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والشكر بط ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر
في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على
طريقة علماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا ينتقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس وسكن
وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعي لا يقدر عليها
صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون
في تحصيلها بان يعمل كل صاحب بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع له
ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة
وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من في
نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان المدن باصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من

يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى العدوان على الغير فيقع من ذلك
الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملات والعدل
جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين في السنة
والشرع فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم
لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يكون
الشارع منهما باستحقاق الطاعة والباقون تبعا في قبول السنة و
الشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من
الناس يستحقرون بخلاف الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا
كان المطيع يثاب والعاصي يعاقب يحملهم الخوف والرجاء
على الطاعة وترك المعصية ومخالفة الشرع كان انتظام الشرع
اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع و
الجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت
العبادات المذكورة لصاحب الشرع والجازي وكررت عليهم
حتى استحكم التذكير بالتكرار فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا
الى التصديق بوجود خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
وثواب وعقاب اخروي وبنبي والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الاقتداء بسنته التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام

امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع و
يدعو اليها العباد اسعة لها نافع من امور ثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة
عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر
في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للحسن ووعيده للسيئ المستلزمة لاقامة
العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا
بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب الزجر
عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته
المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن
ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات
والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها والزجر عن القبائح
واجب وشرائط حسنه انتفاء كفسدة ونفع وامكان
متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدرة المكلف عليه وامتناع القبح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة يشير الى
حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع
الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء

المانعين

القبح

المفسدة

المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا ليتمكن المكلف فيه من الاستعداد
لمباشرة الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران
ايضا الاول امكان وجوده وآليه اشار بقوله وامكان متعلقه
فان التكليف بالممتنع خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة
زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب او المندوب
وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يبقى
الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل با
فلا يثيب والمستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما
علم اما عقلي او سمعي واما ظني واما عملي اي ما كلف به قد يكون
علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا
محضا فهو العلم بوجود الآله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك
من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا
يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع
وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظني فحقوق كثيرة من
الامور كظن القبلة وغيرها واما العملي فكالصلوة والزكوة

مران

ماهم

الواجب

عليهم

وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف لابد ان
ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان
التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل
الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب
يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو فرض التكليف
دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسن
عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة
بالنسبة الى المؤمن والكافر وفرض الكافر من سوء اختياره
ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا ومفسدة له لانه مشقة
في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من
حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة
للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء اختياره
والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المشقة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
وتوجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة
وهي التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن
واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للتكليف لا فائدة
التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا
يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص

لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا ونقض بالجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه

وجوب اللطف

واحتج

واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم
ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان
يستعمل معه نوعا من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع
من التأديب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى
عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يحثه عليه
فان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف به العلم بالفعل
ووجوه القبح منتفية والكافر لا يأتي من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة
على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب
اذا خلا من جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب مالم
ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبون
مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح
وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف
هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة
عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه
عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا وهو ما يقرب حصول الملطوف

فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتفق مع وجود اللطف
معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر ويقبح
الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه
اذ الجمع بين المنافيين قبيح واما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى
فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل
النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس
فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي ويقبح الجواب ان هذا
الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات و
الاخبار بالنار اغاهو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة
منتفية فيه لانه لا يعلم صرف اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح
منه تعالى التعذيب مع عدم الذم المكلف اذ منع المكلف من
اللطف يقبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والاغراء اليها ويقبح
التعذيب حق لانه على ذلك التقدير لم ان يقول لم ما الطفت بي كما
قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
النا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لقالوا
لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من
دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح عينه لتعلقه
بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان
عبده على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان
لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد

من المناسبة

من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى
حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من
كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولو لم يكن ايضا
كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذا اشار بقوله والا ترجح
بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف و
الملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف
في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا
ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف
اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه
ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه
فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداعي الى الفعل لم يجب التفصيل و
ان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما
يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر
سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويريد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على
صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخل المباح
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون على
واحد من الفعلين وتراشح على جهة المصلحة المطلوبة من

الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط
حسن الفعلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون
كل منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه
قبح وبعض الالام يقبح بصدد حسنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن
الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع
الضرر الزائدين او لكونه عادلا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف مابين وجوب اللطف وهو عوض بان مصلحة
في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة
والمضرة اما الم او مرض او غم او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة
في الرزق او رخص او غيرها او ردما حدث هذه الامور بعيب
اللطف واختلف في حسن الالام وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان
الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق
الجنايات وسواء تعقبها عوض او لا وذهبت المعتزلة الى
قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان
بعض الالام يقبح بصدد منا خاصة كالالام الصادرة عن
الظالمين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من
الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع
زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على منتهى العادة
كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه
الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء هو

المشتمل

المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره
لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما يستحيلان
على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا او يجوز ان يقع الالم على
المستحق مثل الخسف والغرق بطريق العقاب ويكون تجهيلا له
اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في
الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف عين كاف في الم المكلف ليكون
حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع
ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب
المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا والحسن مع اشتمال
اللذة على لطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق
لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون
الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار
المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون
في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ
الحد الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان
لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع
ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد

استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا
وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانفعال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير فانه ال العموم سواء استند
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لما يستند الى فعل العبد او امر عباده
بالمضار او باحتمال وتمكين غير العاقل فخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور واراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه
يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها
تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير
فانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم يتبع لذة الضرر سواء كان
الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا
الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا
للغم فكان العوض عليه تعالى وكان مستندا الى ظن كان يغتم عند
امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب للامارة الظن
فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض ثم لما لا يستند الى فعل العبد
اي الغم المستند الى العبد لغيره من غير سبب من الله تعالى لا عوض
على الله تعالى وذلك مثل ان يخبث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر
او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته
سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او

الندب

الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالالام
لا يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة في العظم حدا ومنها يمكن غير العاقل مثل سبع الوحش
للايلام فان العوض على الله تعالى لانه تعالى مكنه فجعله مائلا الى
الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
من الالم القبيح وكان ذلك عبثا لانه الاغراء فيقبح منه تعالى ان
لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في
النار واحترق او شهد احدنا شهادة الزور فقتل بسببها
فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما القاء الصبي على
النار خلاف مثل الالم واحسن في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه فيها ناعين فصار المتلف كانه
اوصل الالم اليه فلهذا وجب على المتلف العوض دونه واما
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على
الحاكم ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم تعاطوه
والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي
على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق
المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه
تعالى يقدر على منعه وبما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان
الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز على الظالم من

الظلم دون عوض في المثال بل انه ظلم فان لم يكن له عوض
تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فوفى الله تعالى اعواضه على الاد
على وجه لا يبقى له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه
اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اي تلك
الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر
لهم التخفيف بان يتفرق النافع على الاوقات ولا يفصل له الى
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ يظهر له التخفيف وهو سهو
من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لئلا يزاد
عليه يتمنى معه الالم وان كان منقطعا لان العوض انما يحسن لانه
يشمل على نفع زائد على الالم زيادة يتمنى معه المتألم الوصول هذا
النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يتمنى
المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا ابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوامه لانه لو انقطع لوجب
ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى وركه المص بقوله
ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم
ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه
بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة
ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة المغيبة وكذا ايضا لو

انتفع

انتفع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم
بانقطاعه فيستدعي المتألم عوضا يجب ان يوصله فان
لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستدعى عوضا
آخر وهلم جرا فيثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي
وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال وقد اندفع ذلك
ايضا بقوله واللام على القطع ثم مع انه غير محل النزاع يعني
لانه انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من
غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع
فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استثناء
اللام الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهلم دائما ولا يجب
اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا فلا
الثواب فانه يجب ان يتأدى التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان تكون عوضا
بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل به نفع يخالف الثواب
فانه لا بد ان يكون من جنس ما يلتذ المكلف من ملاذه كالاكل
والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل المشاق فلا
العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض عمن
وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان
العوض عليه تعالى وعلينا من اذهب الى هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم
من المظلوم وجعل المظلوم في حل فلا العوض عليه تعالى

فان استقاله عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه ثم يجب
تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه
ثم يجب ان يكون ذا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به
كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساويا للالم لان الرضا لذلك
ما يستحق عليه من الثمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران
لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحياته
ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال
كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى اما هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل
الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به
ولم يكن لاحد منع منه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمنع معتبر
والبقل لا يكون رزقا لها لان لمالكه منعها منه والحرام ايضا لا
يكون رزقا لان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع منه وما حلالا
مباحا فما لا يعد منه بنصيب الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله ترغيب
عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب للتوسعة لنفسه وعياله وقد يباح
عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة
هو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فدخل رزق الانسان و

الدواب

الدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا او حراما او مملوكا
او غير مملوك وغير ما لم ينتفع به وان كان السوق لا انتفاع
لانه يتمكن من تملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان
ذلك لم يعد رزقا له وعلى هذا يصح ان لا احد يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم
الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
والتحقيق تقدير العوض الذي يباع به اي يشتري طعاما كان او
غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت
والمكان في الرخص والغلاء فان اختلاط العوض انما يكون
نقصا اذا كان الاختلاط مما جرت العادة بكونه عوضا
في ذلك الوقت والمكان وكذا الانتفاع العوض انما يكون غلاء
اذا كان الانتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك
الوقت وذلك المكان ويستند ان الى الله تعالى بان يقلل حبس
المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او
يكثر حبس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص
وقد يستند الينا ايضا كان يميل السلطان الناس على بيع
السلعة بثمن غال ظلما منه او يجبر الناس الى غير ذلك من
الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بما فعل ذلك
والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف
ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح العباد و
استدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة

وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عند بعض الترك
عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من
ان يعد ويحصى ونذكر بدأ من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر
المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاؤه حتى يفعل
ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون امانة الانبياء
والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم
الدين اصلح لعباده وكفى بهذا في الظاعة ومنها انه يلزم ان لا يخلق
للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى نعمة غير مستحقة في الانعام والافضال كل ذلك
ما يفعله تأدية لواجب كرة وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله
شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا
من الله تعالى ان يعينه على ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية اي قد يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن
لعدم تناهيه فيلزم ان لا يكون تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة

وهو كون
الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق
لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من
النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول وقد يخص لمن له كتاب او شريعة
وارسل مع الملك

البعثة

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل بما يدل عليه
العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل
الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله تعالى حجة
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالمستلذات لكونه
تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا لطاعة
واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي يحسن تارة ويقبح اخرى
من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي
معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تتأتى بها البقاء
الابدان والحواس مع ما فيها من الاخطار ومقتضى النوع
الانساني فان الانسان مدني بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد
من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات و
العمليات وتعليمهم الصنائع النافعة من الحاجيات والضروريات
وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاحباب
بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات
الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي بعثة الانبياء لطف من
الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما
لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وهو باطل

العقل غير معقولة الذاتية في بعضهم باطلة لما تقدم من ان
ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني
ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في
القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على
اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا في التكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقربية
مجال لما بينه انما من اشتمالها على فوائد وجب في النبي العصمة
ليحصل الوثوق باقواله وافعاله ليحصل الغرض من البعثة وهو
متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته
وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب
متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما
الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو
صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن حرام لاستلزامه ايذاءه
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله ولزم
ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة
اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا واللازم باطل بالاجماع فلان من لا يقبل شهادته في القليل
الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها

على ل

وجوب ن

لعنهم الله في الدنيا والآخرة

استحقاقه العذاب واللعن في قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا
لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد
النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب
قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب
الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في
الذنب والاللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره
عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما ينتفيه المعجزة كا
لكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كبيرة او
معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة وشتمة
وهمة بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها

لكن ل

نفي الاعلام

المجمور على وجوب عصمتهم عمدا ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز
القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل بالتصديق المقصود بالمعجزة
وعن الكعبي وتجوزه الامامية من الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وتجوز الشيعة اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وترده بان اولى
الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية
وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند
محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا
وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
الى تجويز الصغائر عمدا والمص اراد وجوب العصمة عن جميع
المعاصي كما هو الظ من كلامه والمصرح في الشروح
فلا يخفى انما ذكر من الادلة لا تفي بذلك فان الضم الاب
عنه سيما الصغيرة سهوا يخل بالوثوق بقوله وفعله و
المتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فما ليس بخلاف
نزلة ولا حكم ولا تكاد يعد ما صدر عنهم سهوا غير جائز
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على الصغيرة

من غير

من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العقاب
واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى
به النبي بل يتضح ويجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يبعد
المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيانات
لعموم لا فعل وترك منازعة البعض اليها وكونه من زمرة الاجنبي
لا ينافي صدوره عن الخ سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الخسيسة
المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الرأي لئلا يتصف بهما يرغب في متابعته و
الانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يتهم
فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور عادة
وذيناله وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات
الفظاظة والغلظة والانفة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها
الطبع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهها
من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدق النبي في
دعوى النبوة وظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فيدل ذلك
اعني الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى عن ورود عدم
الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا
والم يسميها معجزة كما سيأتي واما قولهم مع خرق العادة فهو لتعيين

يحض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيد آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن الصرفة والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض
بما اذا دل على خلاف دعواه لكن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا
الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور
قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثل الحاسياتي
في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس
ملك بمحضر جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه
بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه
من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن
وقد اعتبر عنه بالاجماع لا افادة اليقين في العلميات التي هي اساس
ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكر تم من المثال انما هو بما
شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتعريف
دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والحاضرين
فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر
على تخطيها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجة انه الملك فيقول تلك
الحجب من ساعة ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها

والتقريب له

على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور امر خارق للعادة على يد غير
النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن
المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا باسيائي والاشاعرة
الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم ثم على ما دل عليه
قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا
مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وبقصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله انا آتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة
وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لتكثر وقوعه لصدوره
عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا
لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقريب
الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء
والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير
النبي لزم التنفير عن الانبياء لان اتباعهم انقرضوا
عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم في الخطب
ولزم النفرة عن اتباعهم وتقريب الجواب انا لا نم لزوم النفرة
عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
بعض آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن
غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره
ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقريب الجواب انا لا نم لزوم عدم
التميز وانما يلزم ذلك لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو عدم قول النبي

نبي له

دون غيره م

نفس بوله

يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم
التمييز منها اذ لو صدر عن غير النبي لبطل دلالته على صدق
النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة
كل خارق على صدق النبي ص وليس كذلك بل لها شرائط منها
مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال له لانه ومنها
انه لو جاز ظهوره على صادق غير النبي لجاز ظهوره على كل صادق يلزم
فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى
ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العموم
ومعجزاته قبل النبوة تعطى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على
بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز
واحتج عليه بظهور معجزات نبينا ص قبل نبوته مثل انكسار
ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار
عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطى جواز ظهور
المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد
الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا
ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج
عليه بان الوقوع دليل الجواز وقد وقع وانزل عن مسيلمة الكذاب

انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله ص دعى له عود فارتد بصيرا
فدعى مسيلمة لعود فذهب عينيه الصحيحة وكما نقل ان فرعون
ضرب موسى ع بني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا
نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا
وكما نقل ان ابرهيم ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال انا
اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحترقت لحيته ودليل
الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب
البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت
الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه
بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل
وقت لان اللطف على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة
فتكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل
يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه
يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة
فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي يقتفي
ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث
النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي
شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان تكون
البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا

وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ص
بدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ص ادعى النبوة واقترن بدعواه
ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا ما بينا انما اما انه ادعى
النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز
اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه ص تحدى به ودعى الى
الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على
المباهاة والمباراة فعجزوا حتى اثروا المفاداة بالسيوف على المعارضة
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة ثم لو قدروا على
المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات التي لا يتطرق اليها احتمال انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا ما يمنع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا
المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل
على الاتيان واتى الى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها
حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار
بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات بعضها التعقوب
اعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل المجهود على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه

غذی ای کسی درخواستن کو بالا و معارضه کنی در کاری یا معرفت شود بعجز خود کنی

مهج خاها و روحها جمع مهجه است کذا

بالفتح دم القلب

وقيل لاسلوبه

انتفى

فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما
هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار ورد بان حاقام
مسيلمة بعوى يحويها ايضا على ذلك النظم وقال النافي الباقلاني واما
الذي اوجب الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يكون
بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط عن جزالة
القرآن الفظا ابينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي
نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة
على ان الله تعالى صرف هممهم المتحدين من معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب
العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة
والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتفقون في بعض السور
والآيات الى شهادة الثنتين وابن مسعود قد بقي من دواوين
الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان

الوثيل الذنب والوثل حركة الحبل من اللف ق

يتوقفون ل

كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف في
بعض الاحكام حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب
قادرا على الاتيان بمثل فصائد فصحائهم كامرء القيس واقول انه
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعدم صحة الرواية وكون الجمع
بعد النبي عم الذي زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان
ذلك كان للاحتياط والاصل لان من ادنى تغيير الخلل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له
تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان
فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته و
سلاسته في جنانه ويرفضون رفضهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه لما كان
انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في
مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه
مقدورا للكل فيتصدى لذلك والنسخ تابع للمصالح اشار الى رد
ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عم من ان شريعة موسى عم

الرفض سرعة بشيء اكذب
از شيء منه كي ٢٢

مؤبدة

مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة
كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا
اذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم
بطلان شريعة محمد صلعم لكونها ناسخة لشريعة موسى عم تنزيه
الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف
بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه
فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم
فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احللت لكما كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على النوع على الانبياء المتاخرين عن نوح عم بعد
تاخيره عن نوح عم اباحة تاخيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين
في شريعة موسى وشريعة نبينا صلعم مع اباحته في شريعة آدم
ونوح وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان جمع دين ١٢
وحبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني حبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى
لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل اختلقه ابن الراوندي اي افترى ١٢
ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المدعى
قطعا لانه غير متواتر فان غاية استاصلهم وافناهم بحيث
لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته صلعم اي
الدلائل السمعية دلت على انه صلعم مبعوث الى الثقلين لا الى
اي الفريقين الانس والجن ١٢

العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم
ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين
مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول
الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره
على الدين كله ومثل قوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر
وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء عم لوجود
المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا
للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم
الى ان الانبياء افضل من الملائكة وصرح بعضهم بان عوام
البشر من المؤمنين افضل من الملائكة وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة محتجا
بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما تضاد القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه
نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا
يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من
آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان

هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره الخ

عوام

سجود

سجود مكرمة وتعظيم لا سجود عبادة وعبادة ومنها ان آدم
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية يشاهد
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم
ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء يشاهدونها من اللوح المحفوظ
ويتصلون الى الازمنة المتطاولة بالعجائب والانظار المتوالية
ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم و
آل عمران على العالمين وقد ثبت من آل ابرهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتمييزهم بالكثير عن المخلوقات
واجيب المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من
دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود فيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر
والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باسمى المخاوف وامتثال المأمورات
ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على
الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه

الله

جملة له

الاستحسار درماندن

بالقول وهم بامره يعملون الا ان قال وهم من خشيته مشفقون و
بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم
لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا
اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما
نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قوم اخرين استعجلوا بالعذاب تهكما وتكذيبا له نزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بنفسها و
لا يعلم ايضا متى تنزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يفعل ان جبرئيل قلب باحد جناحيه
المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى لا
على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما هذا الا بشر مثلكم يريد يأكل مما تأكلون
ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وقوله لا اقول من التجوز ارتقاء اليها
والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واجل
قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم

من التمنية كي يا بوتر زدى
جيزى داشتى مصادر

من الله

من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون اي لا يرتفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ادنى منه درجة كذلك لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولو عكسته لاختلت والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه
مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح
الله وولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا
يرتفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه في هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه
عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل و
لا يعقل له وجه سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون
لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود
الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى و
اما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الشرور والتبليغ متصف بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى
الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط وقوية على الافعال العجيبة
واحداث الحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة على انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب

الاستنكاف سر باز زدن
و بنكوهش داشتن

النبوة

هوم

العجيبة

ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل
الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالفة المعاصي المحبطة للثواب المنفصلة
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا
بجهات اخر كفهم المضلة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
وهذه ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي ص
وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام الا امام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا
للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة
هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا
فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة
والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى
عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه
وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب العوطي واتباعه
الى عكس ذلك اي يجب مع الامن للظهار شرائع الشرع ولا يجب
عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل
الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن

الرسول ص وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي ص
خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت
بل لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا الراء كم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت فلنا ننظر في هذا
الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش الى الجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تحصى وكل ما هو
كذلك فهو واجب اما الصغرى فبيانها ان تكون من الضروريات
بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان
ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما
يلتزم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدفع المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه
الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكذا كل شاهد امانا
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بجحود هلاك من يقوم
بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من
الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا

الوجوه

لا ينتظم امر ادنى اجتماع لو كثر طريق بدون رئيس يصدرون
عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل دعا بعوى مثل هذا فيما بين الحيوانات
البهم لا تحصل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام
فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم
الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس
مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته
جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام
لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح
الدين والدنيا ينتهي الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة
لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لذات انتظام
امر الدين الذي هو المهم الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع
واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا
معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف
واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما
يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب
وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص
لانتفاء كونهما من خوف الامام ونسلم انه يجب لو لم يقم
لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون
الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون

لطفا

لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم
فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس لطفا والذي هو لطف ليس
بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة
الانتفاء وعن الثاني بقوله وانتفاء اللطف فيه معلوم للعقلاء
وظن انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف
سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عم انه قال لا تخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة
العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فقوتوا
اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف
لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان داعيا له الى الطاعة وصارفا
وتصرفه يمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم فيه والعادة في
وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن
القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث
لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود متوقع
كما ان خوف الاول من ظهور متوقع ثم اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقون فلا ثم واحتج المص بوجوه

الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان
المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطا
على الامام ايض لوجب له امام اخر وبتسلسل والى هذا الوجه اشار
بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولا شاعرة ان يقولوا لا نم
ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام
ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ الشريعة
فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ
للشريعة واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة
واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطاء في اجتهاده ما المجتهدون
يردونه والآمرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايض فلا نقض
للشريعة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب
انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت الغرض من نصبه
اعني الامتثال بما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيهما
امر الطاعة وفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب
الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد ولا انكار
وان لم يتبين فسكوت عن اخطاء الرابع انه لو اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات وصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة
اختلفوا

اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا واختار
المص انه قادر على المعصية قال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما
استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وترجيح
تقديم المفضول على الفاضل معلوم ولان ترجيح في المساوي اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر
اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل
من رعيته فاما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول
على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيبينه يعني ان العصمة من الامور الغيبية
التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من
عند الله وسيبينه بيانا ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق
للعصمة من الوالد لولده ولهذا لم يقتصر في ارشاد امور جزئية مثل
ما يتعلق بالاستقاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من
الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على
من يتولى امرهم بعده وهذان العصمة والتنصيص مختصان بعلي عم
اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية
الى انه علي عم واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج
المص بان العصمة والنص كلاهما مختص بعلي عم المعصوم والمنصوص

عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى
انحصار العصمة في علي مبنى فيما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله
وما قيل من انها انحصار بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة و
اذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان
الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فيه
مصادرة لا تخفى والنص الجلي في حق امير المؤمنين عليه السلام على علي
يا امير المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اي صار اميرا
وقوله صلعم لعلي عم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله صلعم مشيرا
الى علي كل اخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
وقوله صلعم وقد جمع بني عبد المطلب اليكم يا بني وبادروني بكون
اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه على كل اجيب بانه لو كان في
مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق
مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يتردد حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليعين
الامام حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى
ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يتمسك علي بحجة
الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الاولوية والتمسك بالنص عليه
بل قام بامره وطلب حقه لما قام به حين افضى النوبة اليه وتأمل
حتى افنى الخلف الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد فهو اول الامر
اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب

تردد هم
المحاجة بالنص ان روي
حجة على كفتن ١٢

وكيف

وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلعم مع
انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع
طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص
القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل فيها امارات وبشارات
يجاد يفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي ايهام
تثبت عن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين
ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امور الدنيا والدين
ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومناظراته ومخاصماته تمسكا بشيء
على البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة بين ستة
ودخل على عم عنه في الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ان
بايعك عني يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان قال ابو بكر وددت اني ابن سألت النبي صلعم عن
هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية بيعة الناس
له لا بنص من النبي صلعم وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله و
الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق
المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما
جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك
بين اخ المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي

عن

وشورى م

الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
في المؤمنين الموصوفين باقام الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع
والمتصف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام ضرورة
لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا والامة بذلك على ما هو خاصة
الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي
عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين
آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى
المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما
وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية
لم يكن امامة الائمة الثلثة وايضا الآية تثبت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي
والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة
النبي ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون
الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا الذين آمنوا
صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل قول المفسرين

ان الآية

ان الآية نزلت في حق علي لا يتخطى اختصاصها واقتصارها عليه
وقصور اقتصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون
حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم
يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى
انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي قد
جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده
علي يوم الشورى عند ما اول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد
به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر
والاولى بالتصرف قال الله تعالى ومأواكم النار هي موليكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها بطل نكاحها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها
ومثله كثير في الشعر وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي و
المالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى
ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر
الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه

بتقديم الميم المعجمة على الفاء المهملة موضع

الخمسة الاول وهو قوله والسادس لظهوره وعدم احتياجه
الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والاحتياج في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امورهم والتصرف فيهم بمنزلة
النبي ص هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو
خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد صرح في صحته كثير من
اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم و
الواقدي والكثير من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فهي خبر
الغدير اعني قوله اللهم وال من والاه ينفعه بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون و
المؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان
يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى
بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ص ولو سلم ان المراد
بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف
والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب
منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين
اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستادنا والاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير

قوله

والتصرف

والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم تمامية الدلالة
على استحقاقه للامامة ثبوتها في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله وحديث المنزلة المتفق على بيانه ان المنزلة
اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثني منها من بنوة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل
التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ
لا يليق بمرتبة النبوة ذوالمرتبة هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في
حق موسى عم بموته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا
بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يقال كونه معهودا ذهنيا كخلافة
زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة
بمنزلة ترك الا النبوة بل هو منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم
كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي باللهم الا ان
يثبت انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس
من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما
هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم دلالته
على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عن الاول
منتف بل ربما يكون عود الى حالة اكمل مع الاستقلال بالنبوة و

التبليغ بالاحكام من الله وتعرف هارون وشأن امره لو بقي بعد موسى
انما يكون لنبوته وقد ثبتت النبوة في حق علي فيثبت ما يثبت عليها
بسبب عنها وبعد الثبات والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة
قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم القول بل الحاجة الى
الخليفة بعد الوفات اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على تقدير
صحته لا يدل على نفي خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع
الاجماع على خلافه ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع
ولو صح لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة
الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول
قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة
على يده كفتح باب خيبر وعجز عن اعلاه تصعد عون رجلا من الاقوياء
وغلبة الجبال على صنع الكوفة فسئل عنه فقال انه من حطام الجن اشكل
عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب جاء روي
انه لما توجه الى صفين مع الصحابة اصابهم عطش عظيم فامر جوان
يحفروا بقرب دير توجد فاصخرة عظيمة عجزوا عن نقلها تنزل
فاقلعها ودعى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم وغلبة الجن روي
ان جماعة من الجن اتاه وتوقع بالنبي صلعم حين مسيره الى بني المصطلق

الضرام

فحارب

فحارب على معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك
من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه
ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بالالتزام انه ادعى الامامة قبل ان يكون
ولو سلم فلانم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم ان ادعاء
يثبت امامة على بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت
امامته ضرورة فذكروا ولادلائل عامة يتناولهم باسرهم ثم
ذكر مطاعن كل واحد واحدا اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه
بقوله ولسبق كفر غيره ولا يصلح للامامة غيره تعين هو فذلك
لان النبي صلعم حين بعث لم يكن على بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا
بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين و
الكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح
للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عم
حين طلب للامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي
بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين يعني ثلاثة الكرية هو الامر بمتابعة
المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة
ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع
المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر
لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم

فيجب وغيره على غيره معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة لا غيره
اجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غيره على غير صالح للامامة
لظلمهم بتقدم لغيرهم بذلك الماسق انفا فكانوا من طغيان العلم
واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث
رسول الله صلعم بغير رواية هو وهو من معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الاحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي
المتن جمعا بين الدليلين وعام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان
الخبر المسموع من في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا
خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للمجتهد ان يخصص به عام الكتاب
ومنها انه منع فاطمة عم فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء الفاطمة لها
وشهد بذلك علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الاعرابي
اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
اي فدك الى اولاد فاطمة عم واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها
ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن
عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت
ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على ان ظلم فاطمة عم واجيب
بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل
وامرأة وان فرض صحة المدعى والشاهد الحكم بما علم يقينا

مطاعن ابي بكر

الارث ميراث دادن
مثل اصل صفا

النحل بالضم عطيه دادن
وبالكسر لاوين فرزند دادن
تاج

وان

وان لم يكن به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اتبلوني م
فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا لما
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة
في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان له شيطانا يعتريني
يعني انه قال لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان
عصيت جنبوني وبيانه كما في المقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب
بانه على تقدير صحته تعدبه التواضع وهضم النفس وتردد
في الحديث ان لكل مولود له شيطان وقرينه ان عصيت شيطانه لا
ينفي صدقها وفي الطريق ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول
عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة عن خطاء لا عن تدبر وابتناء على
اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه الرد في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة في سقيفة بني ساعدة
خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة
حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن
هو وكنا لا ننازعه اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته
اراد به المبالغة في طلب الحق وفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف
الرسول صلعم في الاستخلاف والرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد

كان الامر فلتة اي فجاءة
من غير تردد وتدبر
وبغتة

ناقله

عندهم صح

واوفى تخفف على ان هذه لم يتخلف خلافا واجيب بان الامام انه لم يتخلف
اخذا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة
فعليا ومنها انه خالف الرسول ص في توليته من عزله ثانيا وفي عمره
على جميع امور المسلمين مع ان النبي ص عزله بعدما ولاه امر الصدقات
واجيب بان الامام انه عزل عمر بل انتهى توليته بانقضاء شغله
كما اذا ولت احدا لعلة فانه ليس من العزل
في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة ومن
لا يتابعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها
انه خالف الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
النبي ص انفاذه امر النبي ص ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة
فانه قال في مرضه الذي قضى فيه انفذوا جيش اسامة ولكن
الثلثة في جيش وفي جملة من يجب عليهم النفوذ ولم يفعلوا ذلك
مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان عرضه من التفيذ من المدينة
بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوانوا على الامامة بعد موت النبي ص
وسلم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع
صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يولى عليه احدا
وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله
عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل منهم
فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت لا يدل
لغرض عينه الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر
لم يتولى عملا في زمانه وبعثه النبي ص الى مكة واعطاه سورة براءة

ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل ع وامر برده واخذ السورة منه وان
لا يقرأها الا هو او رجل من اهله فبعثه عليا وامره ان ياخذ
منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بان الامام انه لم يتول عملا
في حيوة النبي ص فانه امر على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لم انه عزله من قراءة سورة
براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فيه على ص بقراءة سورة براءة و
قال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا اصحاب العهد او رجل من
بني اعمامه فجرى رسول الله ص على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع بيار سارقه واحرق بالنار فجاءه السائل
فنهاه النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم
يعرف الاثلاثة وهي من لا والد له ولا ولد ولا ولد ولد ليس بجد الد
ولا فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا قال اقول فيها برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث العبد سالته جدة
عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا في سنة نبيه فاخبر
المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي ص اعطاها السدس واضطرب في
كثير من المطالب وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصوره عليه
فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام
الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو حق ولكن ليس هذا من
خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يدل
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد

وهما ولا ندركه

في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها
فهو م وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان
اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان في المرة الثانية على ما هو
اكثر الفقهاء واحرقه بالنار من غلطه في اجتهاده فلم مثله المجتهدين
واما مسئلة الطلاق والعدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يحثون
عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع علي عم في
بيع امهات الاولاد الى قول عمر وفي ذلك لا يدل على عدم علمه بالاحكام
الشرعية ومنها انه لم يخطئ الخالد انه نعى منه حيث قتل مالك بن نويرة
وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته
وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا سلته
الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان قتلت الامر لا يقدح
به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد والقصاص لانه قد قيل
ان خالدا انما قتل مالكا لانه تخلف عن الردة وتزوج بامرأته في دار
الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا
لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في
امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض
المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله ص وقد نهى
الله تعالى دخوله في حيوته بغير اذن النبي ص واجيب عنه بان الحجرة
كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول الزوجين
بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في

ذلك م

الاعتماد در خلاف كردن شيخين

بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
علي ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة و
جماعة من بني هاشم واجيب عنه بان تاخير علي ع عن بيعة ابي
بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرا امر
لهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع
اوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته و
قال بعض هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه رد
الحسنان لما ابو بكر ندى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة
ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين ع وقالا هذا مقام جدنا و
لست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على
كشف بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة ولم اكشفه و
هذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف
عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر بعمر برجم امرأة
حامل واخرى مجنونة فنهى علي ع وقال في الاول ان كان لك
عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن
المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم
الحمل والمجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في
البحث عن حالهما يعني لو لم ينبه على الحمل تلك الحالة ورجمتا لكان
نالهما من الاسف على تركه المبالغة في البحث حالة هو اقرب من
حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي ص حين قبض عنا
والله ما مات محمد ولا يمكن هذا القول حتى يقطع ايدي رجال

واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فاتت جنينا م

البزل

مطاعن عمر

فتهاون

فارجلهم ولم يسكن الى موت النبي ص حتى تلاعليه ابو بكر انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قضيته
في حال موت النبي ص لا تدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة حالة
تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الدنيا
والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل بعض الصحابة في تلك الحالة
طرء عليه الجنون وبعضهم صار بلا وبعضهم صار اخرس و
بعضهم هام على وجهه وبعضهم صار منعزلا لا يقدر على القيام
وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها
فيحتمل ان يفهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه في
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال لعلي
افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من الحجالات في
الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل
الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول
واجيب بانه لم يثبت نهي عمر بن الخطاب على معنى انه وان كان جائزا
شرعا فتركه اولى تطوعا امر المعاش وقوله كل الناس افقه من
عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج
النبي ص واقتص ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه تفرق
الصحابة قضية ومنها انه فضل في العطاء المهاجرين
على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك

في زمن النبي ص ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها
الناس ثلث كن على عهد رسول الله ص انا انهى عنهن واحرمهن
واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية ليس بقادح ومنها انه حكم في الشورى
بضد الصواب فانه خالف النبي ص حيث لم ينص بتعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء
من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ص ومنها انه محو
كتاب فاطمة على ما روي انه فاطمة لما طالبت الميراث بينها وبين ابي
بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في
يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب
ومزقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفق على منعها من فدك
واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات
اما طعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه من احد ولاة
امر المسلمين ما احد ولاه فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب
الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة
وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر
فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر
منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه اهل
الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل

چو بخشایت دل چو دست طفل بی بالی که بیش از من عزیزی دارد اما می‌کند زورش

منه تفرق النفس ومعاوية كان على الشام في زمن عمر وايضا انما ظهر
منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله بالاموال العظيمة وفرقها
عليهم حين رأى التفرق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعة
الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وعمله
وثروته مشهور وايثاره بالاموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا
ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف النص لان
النبي جعل الناس في الماء والكلأ شرعا واجيب بانه اخذ الحمى لم
يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن
الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان للازدياد شوكة الاسلام
ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب
اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان
صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد
ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله نعم طلب مصحفه منه فابى
ذلك مع ما لان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل
موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا لم
انه مات من ذلك وضرب عمار بما روي انه دخل عليه وساء
عليه الادب واغلظ عليه في القول بالجفوة الاجتراء عليه على
الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك
الى هلاكه فلا انه عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز
كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة

واتاده

في حربه

في حربه فاذا جاز القتل لمسئلة جاز التاديب بالطريق الاولى و
ضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس
في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا
البنيان ولبسوا الثياب وركبوا الخيل واكلوا الطيبات ولا يقيد
باقوال الامور ويتوعش الاموال التي استدعاه من الشام وكان اذا
رأى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم فقضى به عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
للامام ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى
الهلاك ثم قال له اما ان تكون واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج
الى الربذة غير منفي وما نقل بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر
ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب
القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز
وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على وليد
بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد
ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل خطاب العامة
له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من ثبوت الخمر
وقبل ان يتبين فتى بعضهم وآل الامر الى علي ع فحده هو ع
ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي ع
الله قتله ولم يدفع عنه الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه ولو
كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك ولما
لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي ع قتله الله يشعر

لمن قتله كان بعث وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم
عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة عين موضيه واجيب عنه بان
حديث حنظلة لان الصحابة وتركهم دفنه من غير غسل صحيح كان
قد عافيهم لانه دفن لا لظن بالمهاجرين والانصار عموما وعلى
خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وتركه دفن ميت في
جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكف
طول النهار ذاكرا وصائما شرف رسول الله ص بابنته وبشره
بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زعمائهم وطول العمر
في نصرتهم وعلوا سابقته في الاسلام وخاعته الى دار السلام لكنه
لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض باجابة لو امن الملائكة حماية عن
اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع المسلمين
وللمسلمين عن الدفع عنه مقدورا ولكان امر الله قدرا مقدورا
ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وغاب غيبته
عن بدر واخذوا البيعة اي بيعة الرضوان وذلك تقوية
في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي ص وكفى به منقبة
انه ص اقام به في البيعة مقام يده عنه وعلى افضل الكثرة جهاده
وعظم بلائه في وقاية النبي ص باصحابه ولم يبلغ احد درجته في غزاة
بدر وهي اول حرب اعز بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ابن ربيعة ثم العاص
ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي
ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي

وغابوا غيبته

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة وكانوا
اربعين نفرا من الاكابر وما كان فيهم
حاضرا

فضائل علي عليه الصلوة والسلام

من المسلمين

من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة سوى من قتل في الغزوة الاخرى
ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع في غزاة احد جميع لبي الرسول
بعض اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة
كان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله ولم
يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون
اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص
فنهض به بالسيوف والرماح والحجر حتى عثي عليه فانهزم الناس
عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اين هؤلاء
فهربوا عنه وكان اكثر المقتولين منه ع وفي يوم الاحزاب
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود
وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فما صنع عنه المسلمون
وعلي بن ابي طالب مبارزته والنبي يمنعهم من ذلك لينظر صنيع المسلمين
فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عم فانه
برز اليه فقتله الله تعالى على يديه والذي نفس حذيفة بيده
لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة
وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي ع وقال النبي ص لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهر جهاده فيها
غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ص حصر حصنهم بضعة
عشر يوما وكان الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص
الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة من جيوشه منهزمين خائفين

الراية العلم الكبير

كبش كوسفند نر
وهو مثل الكبش كوسفند

كحناء بر روى انگشت
عيد كردانيدن كوش

البراز بالكسر براى جنگ
بيرون شدن كوش

احجمت عن الشيء اذا كففت عنه
والناقض الرجوع الى الوراء

احجام باز استادن از كارى
و بدحلى كردن كوش

جميع سنين ابن عباس سه سال
تزوده سال

الى الكفار خيبر البضعة في العدد ما بين الثلثة
الى العشرة

فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لاسلمن
الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار يثوفى
بعلى فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذ
بيمينه ودحاه اذرعا وكان يعلقه عشرون وعجز المسلمون
عن نقله حتى سبحني رجلا وقال ع ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد
سار النبي ص في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم
وقال لن تغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع
النبي ص سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو
سفيان بن الحرث وبن نوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث و
عبد الله بن زبعرى وعتبة ومضى بغلته الى بعض
ابو جزول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي ص وصاد فوا
العدو فقتل علي ع اربعين كما انهزم الباقون وغنمهم المسلمون
وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التي
نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول ص لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان حنانا له
يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص كان في
غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى

تعيها

تعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع قال علي ع ما نسيت
بعد ذلك شيا وقال ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في الكثير
الوقايع بعد غلطهم وقال النبي ص اقضاكم علي واستند الفضلاء
في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفقه والعلم الفقهية
وعلم التفسير وعلم الصرف والنحو وغيرها فان حرفة الفقهاء
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود
الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث
قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة
بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل با
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في
بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل
ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو
نفسه كالا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين ع
لانهم اندرجوا في قوله تعالى وابنائنا وابناءكم ونسائنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن و
الحسين ع وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا ف
بيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاه للمباهلة يدل على
انه ص في غاية الثقة والمحبة لعلي ولا يقول المنافقون ان
الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويعذر عليه من العذاب ف

وعاء علم

التصوف

علم ع

الوسادة بالش
الوساد جمع

جبلهم

وانفسنا

لقال

لكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار
الحاوي على نفسه واهل بيته حتى انجاد بقوته وقوة عياله
وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم و
يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وصدق في الصلوة
جماعة ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان
انهد الناس بعد النبي لما توا من اعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها عيشك
قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبيد الله بن رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا
فاطلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت عليه من الولدان
بلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي لم يشاركه فيه
غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعله من ليف ويرقع
قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقيل انه ان يأتدم فان فعل فبالملح
او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل
اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان

الحاوي جمع الحاوي على غير القياس

هيهات بعد

غري بفتح غين وسكون را امتحن ان كوشت واستخوان كه كوشت او را كوفته باشند لغوات جمع كنز

الجراب خرابه عظيم الكل الصبر

بلتانه بزيت او سمن

اللت آلوده كردن كنز

يجاهد

يجاهد على الفضائل وكانوا يتحرون الفضل من جميع وقت
الصلوة لاتقانه بالالية الى الله تعالى واستقرائه في المناجاة معهم
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره و
يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعن عمرو بن حريث اخذ يوم الجمل
مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما
اخشن منه من سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة و
لما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة
فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم من ذلك وقال علي ع
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة
بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان ضنا الحدثا لين
جانب وشدة تواضع وسهولة قيادة ولكنا نهابه مهابة الاسير
للموثوق السياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا بدل على ذلك
ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا
ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع اولكم اسلاما علي بن ابي طالب
وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن
بالله ورسوله ولما سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله
مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا
ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون ورفعه الله تعالى على

النهوض

سنة حين آن شديدة من

الضنا بالفتح مرض وسكون را امتحن ان كوشت واستخوان كه كوشت او را كوفته باشند لغوات جمع كنز

الدعابة بالضم المطايبة وقد دعابه مازحه قاموس

طلق من وكشاده زبان كنز

فم

فيادة بيمان كه در كرده چادر كنند وكشند كنز

المنبر بشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي
بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان
كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يبال في ذلك اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة
كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع واخباره بالغيب وذلك
كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله
ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه
مثل عقر كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع
مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رضي
الله عنه لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال يا
بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت
اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا ابا
الازد ايسرك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره
واخبر عن نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد
عن قطر بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يعود حيث صلى
صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال
والله لقد كذبت وانا حبيب قال اياك ان تحملها
فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد

الصلعة بالكسر لا لحمة في الجسد

الازد ابو حي من اليمن ومن اولاده الانصار
كلهم وهو ازد بن الغوث بن نبت بن مالك
بن كهلان بن سبا وهو بالسين افصح

عويطة ال

زياد

عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيبا صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واجابة دعائه
فانه لغاية شهرته مغن عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير
الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما
آخى بين الصحابة اخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من
اولى القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص يدل
عليه قوله تعالى في حق النبي ص فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون
والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله
ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
بن ابي طالب ع اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي ع افضل من باقي الصحابة لان
المساوي للافضل افضل وجنب الطائر اهدى الى النبي ص طائر مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي ع واكل
الاحب الى الله تعالى افضل وجنب المنزلة وجنب الغدير قد مر ذكرها
وغيره من الاخبار التي تقدم ذكرها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر
بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما من مخالف باقي الصحابة
فانهم لما توافدوا بعثة النبي ص كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع
المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه

بعضهم

وغزة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات
كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبديهة مكن يد القوة
وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله ص وزوج
البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في صحة
مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله
بعد ما ثبت من الاتفاق الخارجي بمجرى الاجماع على افضلية ابي بكر
ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما
الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما
لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
الاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا يقال بالافضل
الا الاكرم وليس المراد به عليا ع لان النبي ص عنده نعمة تجزى
وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ص اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر دخل في الخطاب علي ع فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند البيعة وقوله ص اللهم
بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله ص جنوا من ابو بكر ثم عمر وقوله ص ما بغى قوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره وقوله ص لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له في
الغار وخليفتي في امتي وقوله ص واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني

بنفسه

بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله ص لابي الدرداء وحين كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل
هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما ساق لاثبات
الافضلية المذكورة ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر ومن عمرو بن العاص قلت لرسول
الله ص اي الناس احب اليك قال فاطمة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي ص لو كان بعدي نبي لكان عمر
وعبد الله بن حنطب ان النبي ص رأى ابا بكر وعمر فقال هذان
السمع والبصر واما الاثر فمن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي
فافضل امة النبي ص بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ومن محمد بن الحنفية
قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي ص قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا
الا رجل من المسلمين ومن امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع خير
الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنه ع لما قيل
له صار ابو بكر وعمر اوصياء رسول الله حتى اوصى ولكن اراد الله تعالى بالناس
خيرا فجمعهم على خيرهم كاجمعهم بعد نبيهم على خيرهم
اما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من انه اجتماعي الكلمة
تالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطلاق فارس

عن جميع السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عثمان فتح جانب المشرق الى
اقصى خراسان وقطع دولة العجم بل عرشهم الرابي البنيان الثابت
الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور
وان اشتغال
تقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتهيئ جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالهجرتين وكونه صهرا للنبي على ابنتين
والاستحياء من الله في شيء وتشرفه بدخول عثمان اتى ورفيقي في الجنة
وقوله الا استحي من رجل تستحي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة
بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة
وانتفائها فيمن عداهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام
الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ع ثم الحسن ثم
الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله
عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نصا من السابقين على من
بعده ويروون عن النبي ص انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال كنا عند عبد الله
بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا

ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدة نقباء بني اسرائيل وتعقبهم تارة
بانه يجب في الامام العصمة وغيرهم هؤلاء ليسوا معصومين اجيب
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته
اخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية واجمعها موجودة في كل واحد
منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة
المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق
محاربوا علي ع كفرة لقوله ص حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول
الله ص كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة
فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
لقوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون
مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة
كما محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون
عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه لا ينتهي الى التفسيق لانه
مجتهد والخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه
كما مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم آخر مماثل
لهذا العالم ام لا ذهب الملبون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه
واحتج لهم على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين
واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما
فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات

عن جميع السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم وفوت
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى
اقصى خراسان وقطع دولة العجم وزلزل عروشهم الرابي البنيان الثابت
الاركان ومن رتب الامور وسياسة الجمهور وتاخير العطاء
وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتمهين جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة الهجرتين وكونه
والاستحياء من الله شيء وتشرفه بقول عثمان
وقولهم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء
بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر
وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب
الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرا علي بن ابي طا
الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجو
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد التام المنتظر المهد
عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نصا من ا
بعده ويروون عن النبي ص انه قال للحسين ابني هذا امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينما
بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون
قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه نعم

ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدة نقباء بني اسرائيل ويتفقون تارة
بانه يجب في الامام العصمة وغيرهم هؤلاء ليسوا معصومين بجماعتهم
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته تارة
اخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية واجمعها موجودة في كل واحد
منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة
المفضول على الفاضل ولا يتفق على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق
حاربوا علي لقوله ص حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول
كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمنابعته واجبة
فيكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون
هو ايضا يكون من الفئة الباغية ان لا يتحاربه عن شبهة
ولا واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون
ولا فان كان الاول فالظان خطاؤه لا ينتهي الى التفسيق لانه
في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه
الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

سادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

العقل والسمع دل على امكان التناسل هل يمكن وجود عالم اخر
لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتنا
الى امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين
ان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما
عامتين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات

الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم
ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة
مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماسين الا تحقق فرجة بينهما
الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان
لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في
مقتضياتها وان طلبت لزم ان تكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما و
الجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا
بينهما لم لا يجوز ان يكون ثانيا نحن جسم اخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم
اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواب ان يقتضي خلاف
عالم كما انا نجد ان الحكمة تقتضي ان كل عالم يقتضي سكون هذا العالم
وان كل عالم سعي محيط هذا العالم واما عالم فضد المنع بما استند في المشهور
اعني الجواب ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر
كما ان كانت مماثلة لها في البسيطة لان اختلاف طبايع عناصر العالمين
ينافي تماثلهما ولهذين الجوابين اشار بقوله والكرية ووجوب
الخلاء واختلاف المقتضيات مع واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناع ذهابه الى انه قديم وما ثبت
امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ويصح ذلك
ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم
بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع واحتاج المص ان
جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن
والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم

الانقلاب من الامكان الى الوجوب ولهذا المعنى اشار بقوله و
الامكان يعطي جواز العدم اقول وفيه نظر لان الممكن يجوز ان
يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك
انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو
امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيان ذلك
مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل
السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية انما تحقق
ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية وال هذا
اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتناول
في المخلف بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة
فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال انه لا انتفاء في
الملائين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى الملائين
فانه يتناول العدم بتفرق الاجزاء ويتناول جميع تلك الاجزاء
وتاليفها بعد التفرق والذي يعضد هذا الاصل قصة ابرهيم فانه
لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل

على كل حال سيتبين جزما ان ادعى يأتيك سعيا فانه يظهر منه ان الاد
باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات البقاء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا ينافي الاولوية
ولا يستلزم انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم وشيعتهما
الى ان الله تعالى خلق البقاء ينفي به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا
لها ثم قال ابو علي انه خلق لكل جوهر بقاء وقال ابو هاشم ان بقاء
واحدا يكفي لابقاء الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على
ثلث دعاوي احدها ان البقاء موجود وثانيها انه منافي لما سواه
من الموجودات وثالثها انه ينفي به الموجودات جعل ابطال كل منها
وجها على حدة اما بطلان ان البقاء موجود فلانه لو كان موجودا
فلا كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
او الوجوب والا لم يحصل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم
التسلسل والى هذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلاب الحقائق او التسلسل
واما بطلان انه منافي لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا
فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون قائما
بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر
فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا اشار بقوله لكن
قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان انه ينفي به
الموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود
اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل بل هذا اولى من ذلك لما

اشتهر

اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا ينافي
الاولوية واثبات بقاء لانه يحصل يستلزم الترجيح بلا مرجح لو اجتماع
النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته ضدا
لتلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطال
اثبات بقاء لانه يحصل يستلزم الترجيح بلا مرجح لو اجتماع النقيضين و
ذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر
لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من
العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان
يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في
محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى
ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهرية فابطل المص ذلك المذهب بان
حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او
بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل
في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه بواسطة ووجوب ابقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث

والظهور فانه ثبوت الجسمانى فى الجملة مع الحكمة والامكان وقوله فاصل المكلف
اعتقد ان المعاد عاقبة البدن على الحشر وذهب طائفة من المتقدمين الى المعاد الروحانى
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وفراقه عنه كما اشار اليه الراسخون العقلية واما المعاد
الجسمانى فلا يجوز ان يكون على اثباته بعد وكيف ان يعتقد على الوجه الذى ذكره الامامية
لانهم جعلوه ذهب طائفة منهما واجمع الفرق على وجود المعاد وهو الحق الاول ان
الله تعالى وعد المكلفين الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية بعد الموت والا لعود
الثواب والعقاب على الموت الا لعود الروح الى البدن واذا لم يعد الروح الى البدن
ان الله تعالى كلف الاطاعة والمعصية ويجب ان يصل الثواب الى الطائعين والعقاب
على المعصية ليحصل الغرض من الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وهذا البيان مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقلى وان العدل واجب على
الله تعالى وهو مذهب المعتزلة والحق ان معاد الجسمانى والروحانى الامامية واجمع الاولى
فلا يتبين ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد
فى القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية
مرضية واما الحشر فلا يستحيل العقل ثبوته لكن قد ورد فى القرآن آيات
كثيرة دالة على انه تعالى لا يقبل التوبة من عباده ولا يقبل من كل من يحيى العظام
وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون يستقرون من بعد ما قتل الذى خلقكم اول مرة ايحسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه اذا كنا عظاما نخرة بل يريد
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى

يقولون اى

فى جهنم

فلا يستبل اى

الجدث القبر والجمع اجداث

واجداث

نسل فى العلق

نضج ونضيج

العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور
الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسمانى من ضروريات دين محمد
لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به
واما قولنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو
ممكن بالضرورة ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب
شبهة تقريرها ان المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان
انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء
اما ان لا يعاد اصلا وهو الحق او يعاد فى كل واحد منهما وهو
محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين
متباينين او يعاد فى احدهما دون الآخر فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا
مع استحالته الى التحكم بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم نقض والجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وفى الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل فى الانسان الآكل فلا
يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا

وعدم الخرق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة
مع الاعتراف وتولد البدن من غير التوالد وتناهى القوى الجسمانية
استبعادات اجمع المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسمانى فاما ان يكون عود الروح الى البدن فى عالم
العناصر وهو التناسخ او فى عالم الافلاك وهو يوجب الخرق

انتقاض

كل الاعضاء يتولد من المنى الا الخصى فانه يتولد من مستن الدم والاسمين فانه يتولد من رائحة الدم وسبع ما يتولد من المنى اعضاء اصلية وهما يتولد من الدم غير اعضاء فضلية ١٢

الافلاك وهو محل وايضا بانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك
عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها
في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها التوالد وجنة
عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني
خارجها وذلك محل لان الفلك المحيط بجميع الافلاك مجرد للجهات
وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق على الدوام وتحرم تناهي القوى
الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة
الى البعض دائما يوجب الفنا بالذات النفس المتناهية واجاب المص
عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فاذا كان عدمها جائزا
كان الفناء فيها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر
لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر
من حديث المجرد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع
دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق ادم والقوة الجسمانية
قد لا تتناهى انفعالا اتفاقا وكذا فعلها وتستحق الثواب وهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول مبني عن ارتفاع
حال الغير مع قصد الترفيع بفعل الواجب والمندوب وبفعل ضد القبيح
وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي
بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط
استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب

لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب لذلك يشترط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه
والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال
به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو
فعل الواجب او المندوب لا لما ذكر لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما
كذا لو ترك القبيح لو اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة
مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم و
هو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يجب الابتداء
به اذ لو امكن الابتداء بصلاح المكلفين عبثا ولكن يستحق العقاب وهو
الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول مبني عن ارتفاع
حال الغير مع قصد بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاستحقاق
اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه
يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب
ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح و
الذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في
مكلف واحد وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبح واستحقاق الذم باعتبار
الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو
القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للمنعم التي
اعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا يبين المص بطلانه بان
ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم
الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة
من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فيتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل مع الجهل
دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر
مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول
قيد مع ظ وشرط في استحقاق الثواب كون الفعل للمكلف ٢ اي
الواجب والمندوب او للاخلال ٢ اي بالقبيح عقابا اذ المعنى لا استحقاق
الثواب هو المنعم فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق
الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة
صدورها عن الفاعل يقبح الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه
مع انها سبب لاستحقاق الثواب ابتداء النفع العاجل اذا فعل الفعل
المكلف ٢ للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب
او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقه بما يقع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى
ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن

بالاهانة

بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من
فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت
المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم
واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة
ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف على الله تعالى واجب
اليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان
اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد
المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام
المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا حصل لصاحبه
الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا حصل لصاحب السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب
خلوصهما لما سيأتي مستدلا بهذا البحث وفي ذلك اشار بقوله ويحصل
بتقييدهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضد
الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول
نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب و
العقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص
حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار
بقوله ولانه الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله

اى حصول الخلوص فيهما اى فى العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل فى باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه على الطريق الاولى ولى
فهذا اشار بقوله وهو ادخل فى باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة
فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولا
يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال
بالقبائح ولا ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب واجيب
فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون ثوابهم
خالصا عن شوب من الثواب اجاب المص عنه فقال ولا ذى من
فى الجنة لا يطلب الازدياد من مرتبته فلا يكون مغتما عند مشاهدة
من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر لاجل انتفاء المشقة
وغناهم بالثواب يثنى عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار مجازون
الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يجب المعارف بالله تعالى
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لما
العارف بالله تعالى من غير ان يصدق النبى ص فى رسالته مثابا
التالى باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى من غير ان
يصدق النبى ص له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبى والاحباط باطل
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وذهب

ان النبي ص قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت
المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما
ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب
صاحب الكبيرة بل هو منقطع فمذهب اهل السنة والامامية من
الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج
عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان
استحق العقاب بالمعصية فاما ان تقدم الثواب على العقاب او
المعصية وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم
ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله تعالى مدة عمره ثم عمل كبيرة
في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو يقبح عقلا والسمعيات الدالة
دوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في
عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا او من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا مخلدا وله اما تخصيص
العمومات بالكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان
الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمم والا فممنوع والعفو واقع لانه
تعالى ولا حق عليه في تركه فحسن مع حسن الاسقاط ولانه
وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في

جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهبت جماعة من
المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون
الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله تعالى فجاز له تعالى اسقاط حقه وبان
العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه ولهما كان
كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالادلة
السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
الى غير ذلك من النصوص فان قيل هبوا حمل النصوص على
العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا يمنع
كونه عدلا لما من الظن من غير دليل وقد انعقد الاجماع على
بطلانه من المسلمين لا يقال ما ذكرتم في بعض الآيات كقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفورة بالتوبة يعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها للماحوبة وكذا يعم كل احد
من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على
ان في تخصيصها اخلالا بالمقصد اعني تهويل شان الشرك ببلوغه
النهاية في القبح بحيث لا يغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة
فقيل لزيادة المنافع وتبطل منافع حقه اتفق المسلمون على ثبوت
الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر

بالشفاعة

بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها لا تفيد الا
زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطلها المص بان الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين لهم
لانا نطلب زيادة المنافع لهم وهو مستحق للثواب والتالي باطل
لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وفي المطاع لا يستلزم
في الجواب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى
قال ما للظالمين من حميم شفيع ولا يطاع فنفى الله تعالى الشفاعة
عن الظالمين فيكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
ان الله تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفى شفيع خاص لا يستلزم
نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة بالكفار اشارة الى
جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله
تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متاولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الانسان و
الاموال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وان
الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة هو لا يستلزم نفي الشفاعة
لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن ممانعة ومسالمة
وقيل لاختلاف المضاف والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني لهم لقوله اذ خزنت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب
طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم

وفي استلزام المضار اذ يشفع فلان لفلان اذا طلب لون زيادة
منافع واستلزام مضار قوله وقد يعود وجه الابطال المذكور اعني
لزوم كوننا شافعين للنبي ص ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد
فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي ص بقوله ص اذ خبأت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز
اذ الندم على المعصية لقبحها الناشي عن ذلك العزم البتة على تقدير
الخطور والا فالندم واجب لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فيما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولو خلا
الندم على كل قبيح او اخلال واجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن
والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا وغير ذلك ويندم على القبيح لقبحه ولا لانه
فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او لادخالها بعرضه او ماله
او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فلذلك
يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا
ندم عليها لاضرارها بالبدن فلما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية
لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون
توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف
المضرة او النقصان بالمال او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة ولذا
يقبح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال

بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال لزم
ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح
يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون
بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من
قبيح دون قبيح واستدل عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك
القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله
ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح يكون نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان
بالواجب لكونه اثباتا يحصل بالاتيان بواجب دون واجب اقول فيه
نظر لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد
منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت
وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في
ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي
لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد
قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على
القبيح لقبحه وكذا الملحق اي اذا استحق التائب احد العقابين و
استعظم الاخر من حيثه القبح حتى اعتقد بالعقابين وجوده بالنسبة

الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب
عنه لتحقق من قتل ولدا لغيره وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته والتحقيق ان لا يصح الرادع الا الندم عن البعض
عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء
ان يصح الرادع بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي الى الندم على البعض لم
لا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه التوبة صح
لا لفهم اذ لا يخرج الدواعي بهذا التوجيه عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على البعض لتحقق وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تتبع
بحسب الدواعي فان كان داعيه بعض الافعال راجحة على داعية بعض
آخر اختص الفعل الذي يكون داعيه راجحة بالوقوع وان اشترك
مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق
عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي وابو هاشم
طالعه خالف اوله ولو اشترك الترجيح اختص الندم فلا يصح
الندم عن بعض دون بعض وبه يتأول كلام امير المؤمنين على ما اوله
وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بقاء
الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى
فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يتعلق الى
امور اخر كتسليم النفس الى الحد في الذنب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء
كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي
ما يجب قضاؤه فاذا قضاه سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى

لا يبقى

لا يبقى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد
صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصال الاحتياج
الحق ان كان ظلما اي تمكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه
والا ايصال فما يكون بدل المال وتسليم البدن او العضو الى الجاني
لاستيفاء حق او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى
صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اتلاف
وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب
او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وعين ذلك
بل واجب آخر فارغ عن التوبة تتمة لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه للقصاص من تحقيق معصية
مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يتوجه في التوبة عن القتل وجوب
الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي تعلق
بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار عن اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضرر باغتيابه
فوجب الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على
وجه الخفي وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه سبب
الاغتياب عما لكن يجب في طلب التحصين التوبة لانه خالف ربه تعالى
حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه
ميتا فكرهتموه وفي الباب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض
المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم

التبابع متصلا وان علم بعضها متصلا وبعضها مجملا وجب التفصيل
فيما علم متصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل
منها صدر منه وان لم يذكره متصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه
تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فندمه
بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا
لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يتوب عنها
صحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا العلة مع
العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة من المكلف وجب الندم
على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة
معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان
العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا
بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في
الاعتذار عن اساء اليه ليسقط ذنبه بالصفح واعترض بان من
اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط
العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان

بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع
الى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما لا فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها لسائر الطاعات
التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها والاندم بطل للقطع بان من
تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
والى هذا اشار بقوله ولولاه لا يبقى الفرق بين التقديم
التاخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة ثوابها الى الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص
واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي
عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل
والاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس
بتوبة وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار
بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة و
المثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر
اما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقيل قيام الساعة هو

القبر ولقوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيوتين ثبت الا في البقر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب
ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال
انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا
يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في
سعد بن معاذ لقد ضغطته ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك
من الاحاديث التي جاءت بها المنكرون يقولون نعم لا بد وقوع ذلك
فيها الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لقالوا الموتتين
والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وطمع فيها الجنة اي الخلود
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل
الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد
المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كما قيل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا
يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسك
بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه
يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لهم وجه احتجاج
بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا
الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول

بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اطلع النار
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من
احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
قبولا وديورانا نا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة
وقد فتش الاصحاب في الفقه عن هذا فقال الفقهي وابناء في صورة
المصلوب لا يعذب في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه في حال انا لا نشاهد حيوة وكما في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جبريل عليه
وعن اظهر اصحابه ع ستة عليهم واما الصور فان الاخر بان
فان الشك بهما مبني على اشتراك الشبهة في الصورة وهو ممنوع
فلا يعذب في ان يعاد الصورة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها ان كان
خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدورات الله
وسائر الشبهات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة والعقد
عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقد
كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان شاهين
بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تصريح بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا تالت وذلك ثبت بل المراد به العدل الثابت في
شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهود واحد

هو الادراك فتبين ان الانوار البصرية لا تصورات السمع والطعم والذوق
وهكذا سائر الحواس وتبين ان المعقولات العقل لا تنتسب بانه لو كان
تحاف الاعمال وقيل بل يجعل للسنات اجسادا مانوية والسيات
ظلمانية واما لفظ السمع فللاستعظام وقيل لا ملك معين وانما
المعنى البس واحد اظهار الجلالة الامر به وعظم المقام واما الهوا الظلمانية
فقد ورد في الحديث الصحيح انه حشو محدود على من جهنم ورده الاولون
والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف وكيف لا يكون المورد عليه
هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها والورود
الدخول في عبد الجبار ولكن من المحقق له زعما منهم انه لا يكون المطيع عليه
ولو امكن تعذيب ولا عقاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قال
بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الورود
الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة وغيرهما وقيل
الاعمال الردية التي تسال عنها وتؤاخذ بها كالمرور عليها وطول المورد
بكثرتها وقصر قلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء و
الطيران في الهواء وغاية مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل المرور على
من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من
هو كالريح العاصفة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو كراكب
يتعلق بذراعه ومنهم من يمشي على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى
ان الله سريع الحساب وقال تعالى حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
واما نشر الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف

يحاسب

يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى الانسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والجمع بين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان والمعارضات متناولة لجمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان خلافا للكعبي المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث
زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا
اسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها بالاشجرة وكونهما يقتطفان عليهما من
ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل
ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلا
بالدين والمراعنة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى
الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله واعدت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ المستقبل مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وخلاف
الظ فلا يعدل اليه بدون قرينة فتمسك المنكرون بوجوه الاول
ان خلقتهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثاني
انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والالزام
باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اهل الجنة
وظنها واجيب بتخصيصها من اية الهلاك جمعا بين الادلة
وبحمل الهلاك على عدم البقاء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء

انها هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحقق بالهالك في
غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
لوجودهما بحيث يفنيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول
فانه على التجدد والانقضاء قطعا وجدا لا ينافي فناء الجنة والنار
قال تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض ولا يتصور
ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام وأجيب
بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرضين
واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض يحمل
هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال ص الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند
الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها
فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه والكثير من معتزلة البصرة
الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل
وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق باللسان

الايمان

واقرار

واقرار باللسان وعمل بالارکان وقال هشام انه هو التصديق مع
كلمتي الشهادة وبرئ هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد
المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني
التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر و
الايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان
لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و
لقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان
فيعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولا اشاعرة
الآيات الدالة على محلية القلب للايمان فهي اولئك كتب في قلوبهم
الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان و
ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في
اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم
بقرينة دعاء النبي ص اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا يسلم
وقد قيل من قال لا اله الا الله خلا منه قلبه واذا ثبت
فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني بطلانه على ذلك التقدير
يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما وقد نقل الاشهر

استهان نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على
الايمان م ان قال آمن بالله وملائكته الحديث كما قلنا عن انتفاء
والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا
من الكتاب م بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع نحو الذين آمنوا و
عملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وقد ان الشيء لا
يعطف على نفسه وايضا قد فرق الايمان بضد العمل الصالح نحو
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اثبت الايمان مع وجود
القتال وظاهر ان الشيء لا يكون اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
ما الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي
في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
م في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب ولهذا اشار بقوله
اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون
مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد
الايمان بان يخلو عن كلا الضدين فاعتذر الامام الرازي بان
من جملة ما جاء به النبي م ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع وما
قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في
جميع ما جاء به وح لا يكون ضد الايمان مانعا ولا ضد الكفر
جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب

التكذيب وعدم التصديق لم يكن ضد الايمان جامعا للكفر وح غير
الكفرة من الفساق عنه ولا ضد الكفر مانعا لاخويه بينه لثالث لم
اجماع التصديق المصنف في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر
وفاقا نحو ان يجعل بعض مخطوطات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها
لا لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالزنا وشرب
الخمر ويتفاوت ذلك الامر متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق
الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان والنفاق اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق هو من لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة
في مرتكب الكبيرة فانه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين
المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان
بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو
المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب
وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا استغنوا في وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل
فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص فقال الامر بهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه
باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كفى له
تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون

عن المنكر والامر ظ في الوجوب والسنة كقوله تعالى لتأمرون
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على اخياركم
فتدعوا اخياركم فلا يجاب ويعد على ترك الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا
يلزم وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكم الله تعالى و
اللازم باطل الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على
الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه
الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا
لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي
وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمر به معروف
وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي و
تجويز التأثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه
وافضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود
للجبان عليه والشرط الآخر انتفاء المفسدة اي ان يظن ان
لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض الاخوانه اذ لو
انتفى هذا الظن فلا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين

آمنوا فانه تدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك
ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله من يتتبع
عورة اخيه يتتبع الله عورته ومن يتتبع الله عورته يفضحه على رؤس
الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلى الله عليه وآله من ابتلي بشيء من هذه
القاذورات فليستتر بستر الله وايم الله لو علم من سريرته عليه
السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يستر ها ويكره اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن
الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن طائفة انه
لم يقم به الآخرون قد وقع الفراغ من تسويد شرح
تجريد الكلام في ضحوة يوم الجمعة ثالث شهر
جمادى الثاني في سنة سبعة واربعين بعد
الف في مدرسة المعصومة الواقعة
في دار المؤمنين قم حفظها الله عن
الآفات على يد العبد الفقير
المحتاج الى رحمة ربه الصمد
عبد الحي بن حاجي محمد اليزدي
الاردكاني عفي عنهما
بحق محمد وآله الامجاد
اللهم اغفر لكاتبه ولقارئه
ولناظره ولصاحبه

لا اله الا الله المهيمن العزيز الجبار المتكبر

هو الحق لقد بین القانون

بیست و سیم از زهره است اختیارات عمل محبت | باید که طالع
و عزیمت در حق مشروطات وی چهار ساعت است | باید که طالع
برج ذو جسدین باشد | ساعت زهره باید خصوصا در ریزش | زهره
بری از نحوس باید | زهره ناظر بطالع و قمر باید | باید که زهره صاحب طالع باشد | باید که زهره
متمکن باشد بوطاره | رعایت صلاح حال عطارد در جمیع اعمال لازم باشد چه معاونست | اگر عمل بر تانیث
طالع و صاحبش مذکر باید و جهت اتفاق مؤنث | چون عزیمت کاری دارد بنگرد از کدام ستاره حاصل شود و بکدام عضو تعلق
پس توهم آن ستاره بر آن عضو مسلط باید کرد تا مقصود حاصل گردد و هر چند و هم قوی تر بود تاثیر بیشتر | دلیل
در علم نجوم و اختیارات مدخل ندارد اما چون اکابر در اختیارات خود داد داده اند بنابر تتبع ایشان ذکر کرده شد | دلیل
عزیمت در حق وی خواهد کرد بباید شناخت تا اگر ستاره او مذکر بود آن کار در ساعت مؤنث کند و اگر مؤنث بود در
ستاره مذکر که زود تر فایده دهد | باید که دلیل عزیمت کننده قوی تر باشد از دلیل آنکس که عزیمت برای او کند تا کار
زود تر | باید که قمر در آخر سرطان یا اول ثور یا میانه سنبله باشد و صاحب ستر استوار گوید که بهتر از همه آنست
که در منزل نشو باشد | باید که قمر در حد زهره بود از برج منقلب تا عمل بزودی فایده رساند و تلف نکند و
توقف نیفتد | باید که آفتاب مع الراس باشد و ابو معشر گوید که قمر باذنب باید دید نوعی از عطا و این
از غرابتی خالی نیست و محذورات وی چهار است | شاید که این عمل در ساعت و ایام زحل و مریخ کنند | نباید
نسبتی بزهره و قمر نگرند | شاید که زحل و مریخ در اوتاد باشند | حذر کنند که نسبتی بر موضع سعدین
متولی باشد